مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (١١)

أوراق في التاريخ والحضارة
أوراق في الفكر والثقافة

الدكتور عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة
أوراق في الفكر والثقافة

مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٥)

أوراق في التاريخ والحضارة
أوراق في الفكر والثقافة

شبكة كتب الشيعة

الدكتور عبد العزيز الدوري

shiabooks.net
mktba.net > رابط بديل

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الدوري، عبد العزيز

أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في الفكر والثقافة / عبد العزيز الدوري.
٣٦٧ ص. - (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١١)
ببليوغرافية: ص ٣٤١ - ٣٥٤.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-280-8

١. الحضارة العربية. ٢. الثقافة العربية. ٣. الوحدة العربية. ٤. اللغة العربية. ٥. الهوية الثقافية - البلدان العربية. أ. العنوان. ب. السلسلة.
306.4

العنوان بالإنكليزية

Papers on Arab History and Culture
Papers on Thought and Culture
by Abdul Aziz Duri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت - فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي
بيروت، ٢٠٠٧
الطبعة الثانية، مزيدة: مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩

المحتويـــات

تصديــر

هذه دراسات قدمت في الغالب، في ندوات ومؤتمرات في أوقات مختلفة وعبر فترة طويلة. وهي تعبّر عن فكر صاحبها وآرائه في وقتها، فهي رهينة بزمانها ومكانها.

ولا ينتظر أن تبقى الآراء والمفاهيم ثابتة على الزمن، بل هي عرضة للتعديل أو التبديل، ولكن ذلك إن حصل فقد يكون في التفاصيل لا في الاتجاه العام أو في الخطوط الرئيسيّة. ولم تخضع هذه الدراسات لأي تحرير أو تغيير، بل تركت كما كتبت في الأصل، لأنها نتاج فكر كاتبها في مسيرته العلميّة، ولا يحق له إخضاع فكره لزمن واحد في حياته.

وقد حاول الكاتب أن يتناول الموضوعات ـ تاريخية وحاضرة ـ بأسلوب علمي قدر المستطاع وبنهج موضوعي ما أمكن. وهذا ما ينتظر منها لأنها قدمت لفئات مختصّة أو مثقفة، ولأنها كانت عرضة للنقاش.

ويبدو من عناوين الدراسات أنها لم تكن بعيدة عن هموم المجتمع العربي، بل كانت تتصل بقضايا وتيارات قائمة في المجتمع، ولعل بعضها ما يزال موضع نقاش في الحاضر.

وهذه الدراسات، على ما فيها من تنوّع في الموضوعات، ومن امتداد زمني، يجمعها الإطار الفكري والثقافي.

الفصل الأول

مستقبل العالم العربي الفكري(*)

(*) نُشر في: الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٥، العدد ٢ (حزيران/ يونيو ١٩٥٢)، ص ١٦١ ـ ١٧٧.

«السبب الصحيح في ذلك ـ أي الخلل والفساد والعلل وانتشارها ـ هو دخول المدنية الغربية بغتة في البلاد الشرقية وتقليد الغربيين للشرقيين في جميع أحوال معايشهم، لا يستنيرون ببحث، ولا يأخذون بقياس، ولا يتبصّرون بحسن نظر، ولا يلتفتون إلى ما هنالك من تنافر الطباع وتباين الأذواق واختلاف الأقاليم والعادات. ولم ينتقوا منها الصحيح من الزائف، والحسن من القبيح، بل أخذوها قضية مسلماً بها، وظنوا أن فيها السعادة والهناء، وتوهّموا أن يكون لهم بها القوة والغلبة، وتركوا لذلك جميع ما كان لديهم من الأصول القديمة والعادات السليمة والآداب الطاهرة، ونبذوا ما كان عليه أسلافهم من الحق ظهرياً، فانهدم الأساس، ووهت الأركان، وانقطعت فيهم الأسباب، فأصبحوا في الظلام يعمهون»[1].

يتطلب بحث مستقبل الفكر فهم حاضره. وهذا ينبعث من ظروفه وعناصره المكوّنة له. وتحديد الحاضر عسير، وقد يعود بنا إلى القرن الثامن عشر. لذا سأكتفي بالنقاط العامة، وأتناول آسيا العربية ومصر.

ـ ١ ـ

لقد ركد الفكر في الفترة المظلمة، وساد التقليد الذليل، وتدهورت المقاييس الاجتماعية، وعمّت الفوضى، وتوسعت البداوة على حساب الحضارة، فصرنا أمام خليط متنافر في القيم والمقاييس والعادات. ولكن التفسخ يحمل جرثومة الحياة، وطغيان الفوضى يدفع إلى البعث إن وجدت بقايا حيوية. وهكذا بدأ الوعي الفكري في المجتمع الغربي. ثم جاءت موجة الغرب المتفوقة مادياً، فهدّدت المجتمع العربي، وأوجدت حافزاً جديداً هو الدفاع عن الكيان. والفترة الحديثة،

(١) محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧).

فترة تقابل بين التراث العربي الإسلامي والمدنية الغربية، تميزت بحيوية وحيرة في المجتمع العربي، فاتجه إلى إصلاح كيانه من ناحية، والاقتباس عن الغرب من ناحية أخرى. ونلاحظ اتجاهين في الفكر العربي: اتجاهاً إسلامياً واتجاهاً عربياً، وكلاً صادراً عن البيئة ومتأثراً بالموجة الغربية.

بدأ **الاتجاه الإسلامي** مستقلاً في دعوة محمد بن عبد الوهاب إلى تنقية العقيدة وفتح باب الاجتهاد ليصلح المجتمع. ثم جاء الكواكبي وحاول أن يجد في الإسلام أسس التقدم الحديث. وبعد أن حلل آفات المجتمع في كتابه **أم القرى**، أوضح أن الإسلام يدعو إلى الحكم الشوري، وأنه مبني على قواعد الحرية والمساواة والأمر بالمعروف، وأنه يدعو إلى القوة المكتسبة بالعلم والمال. ثم كان لصوت جمال الدين الأفغاني أثره في تقوية الاتجاهات الشورية في الحكم، وفي التنبيه إلى خطر الغرب، وإلى ضرورة الوحدة الإسلامية لصدّه. وقام محمد عبده يدعو إلى تحرير الفكر من قيود التقليد، وقبول ما يصلح من المدنية الحديثة ويتفق مع الإسلام. وحاول ـ في تفسيره ـ التوفيق بين الإسلام والآراء الحديثة، ففتح باباً جديداً في توجيه الفكر الإسلامي. ودعا إلى إصلاح التعليم في الأزهر بإدخال مواضيع حديثة. وبذلك وسع النظرة الإسلامية، وأزال الحاجز بينها وبين العالم الحديث. فكان جوهر رسالته تأكيد قيمة التراث الإسلامي وصلاح الإسلام.

إلى جانب هذا ظهر **اتجاه عربي** اشترك فيه المسيحيون والمسلمون يدعو إلى النهضة، مستنداً إلى التراث العربي أولاً. وقد بدأ بمحاولة إحياء اللغة العربية والأدب العربي، وبإنشاء جمعيات أدبية تبعث نفحة عربية تذكّر بمجد العرب. ولا نغفل دعوة الكواكبي إلى خلافة عربية مركزها الجزيرة ـ لأن العرب في رأيه أصل الإسلام ولغتهم أغنى اللغات ـ فكان لها أثرها في بعث الشعور العربي.

ونمت نزعة إصلاحية في الفكر تدعو العرب إلى تحسين أمورهم، وتتخطى الفوارق المذهبية بالتدريج. ونلمس أثر مبادئ الثورة الفرنسية من تمجيد للحرية والمساواة وللدستور، كما نلمس أثر النزعة القومية، ونرى المفكّرين يعودون إلى التراث العربي ليجدوا فيه ما يؤيد آراءهم في الإصلاح. وتتطور الحركة إلى مطالبة بحقوق العرب ضمن الجامعة العثمانية، ثم إلى تأكيد اللامركزية، وتتدرج إلى دعوة إلى الانفصال. ونحس بثورة نفسية على تعالي الغرب وغطرسته، ونلمس اعتزازاً بأمجاد العرب مع تأكيد الأمة والقومية. وقد تبلور هذا الاتجاه القومي في

الثورة العربية. ونحن نحسّ في الاتجاهين الإسلامي والعربي في هذه الفترة السابقة للحرب العامة الأولى تأكيد الإصلاح الذاتي قبل غيره.

وانتهت الحرب الأولى بسيطرة الغرب على بلاد العرب في آسيا ومصر، وتغلغلت الموجة الغربية في مختلف نواحي الحياة. ولا يخفى أن تقليد الغرب في بعض البلاد العربية كان قد بلغ حداً مقلقاً قبل هذا، كما يتبين من حديث عيسى بن هشام للمويلحي. فانتقل الفكر من كفاح بين القديم والجديد إلى كفاح بين الموجة الغربية والكيان العربي قبل كل شيء.

ـ ٢ ـ

ففي الاتجاه الإسلامي، نجد الشعور بأن المجتمع فقد الكثير من ذاتيته، وأن القيم الإسلامية مهددة بالزوال بتأثير الغرب، هذا مع شك عميق بالموجة الغربية.

وقد تبلور الاتجاه في تأسيس جمعيات إسلامية منذ العقد الثالث تهدف إلى إحياء الروح الإسلامية، وإلى بث الثقافة الإسلامية والخُلُق الإسلامي، وإلى الدفاع عن الإسلام؛ ومن أهمها «جمعية الشبان المسلمين» عام ١٩٢٨ التي دعت إلى بث الأخلاق والمبادئ الإسلامية، وإلى إعادة كيان الشريعة والسعي إلى إحياء مجد الإسلام وتقوية روابط الأخوة الإسلامية. ودعت مع ذلك إلى قبول خير ما في الثقافة الغربية ونبذ السيئ منها. وقامت «جمعية الجهاد الإسلامية» داعية إلى تقوية الخلق والروح الإسلامية، وإلى نشر الثقافة الإسلامية مع العناية بتبصير الأمهات في الدين وبالتعليم في المدارس. وتشكلت «جماعة الأخوة الإسلامية» للدفاع عن الإسلام، عقيدة وثقافة وحضارة، وإلى تثبيت ذلك في النفوس، مع تأكيد نشر الثقافة الإسلامية والتربية الخلقية بين المسلمين.

وأنشط هذه الجمعيات وأشدها أثراً الإخوان المسلمون عام ١٩٢٧، وقد حدّد مرشدها ـ منذ البدء ـ هدفها فقال: «مهمتنا أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة التي جرفت الشعوب الإسلامية، فأبعدتها عن زعامة النبي وهداية القرآن. .»، وأوضح أن العدوان السياسي للغرب كان له أثره في تنبيه المشاعر القومية، وأن الطغيان الاجتماعي كان له أثره في انتعاش الفكر الإسلامي، فارتفعت الأصوات من كل مكان تطالب بالرجوع إلى الإسلام وتفهم أحكامه وتطبيق نظامه. وهو يرى أن مدنية الغرب المادية

ستنهار، وأن لا منقذ إلا الإسلام، «والإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن وحكومة وأمة، وهو خلق وقوة، وهو ثقافة وقانون، وهو مادة وثورة... وهو جهاد ودعوة...، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء».

ويقول في مكان آخر: «الإسلام عقيدة وعبادة ووطن وجنسية وقوة وخلق ومادة وثقافة وقانون»، فهو يريد إنشاء نظام شامل لنواحي الحياة، سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية، يستند إلى الإسلام. ودعا إلى العمل «على إحياء العادات الإسلامية، وإماتة العادات العجمية في كل مظاهر الحياة... وأن تتحرى السنة المطهرة في ذلك». وترى الجمعية أن «الإسلام يحرّر العقل، ويحث على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم.. والحكمة ضالة المؤمن»، وتدعو إلى نشر التعليم الإسلامي، وإلى جعل الدراسات الإسلامية إجبارية في فروع الدراسة العالية.

واهتمت الجمعية بالشؤون الاجتماعية، فهي تدعو إلى محاربة الفقر، وتنكر تكديس الثروة، وتدعو إلى إعادة توزيع الأراضي، وهي تقاوم الإقطاعية والرأسمالية والشيوعية على السواء، وتؤكد القيام بالخدمات الاجتماعية لمساعدة الفقراء والمرضى.

إلى جانب هذا، نجد محاولات للدفاع عن الإسلام أو لتوضيح مبادئه، كما في مجلة الأزهر **نور الإسلام**. فنرى رئيس تحريرها الأول الحسين خضر يحاول فهم الإسلام بصورة عميقة وعرض أحكامه واتجاهاته بروح المؤمن ليُفهم المسلمين، وإن كان لا يحاول تقريب المفاهيم إلى الشباب العصري. وهو يشير إلى هبوط المستوى، سياسياً وثقافياً واقتصادياً، ويدعو إلى النهوض إلى المستوى الذي يريده الإسلام. أما خلفه فريد وجدي، فيرد الانتقادات على الإسلام، ويكتب ضد انتشار المادية، ويحذّر من أثر الموجة الغربية في إبعاد الناس عن الإسلام، ويشير إلى مآثر الإسلام في الفلسفة والعلوم والأخلاق.

ومن المفكّرين من شعر بفشل مدنية الغرب، رأسمالية وشيوعية، وبأن في الإسلام من النظم والمبادئ ما يجنّبنا أزمات الغرب، ويحقق العدل الاجتماعي والحرية الشاملة، وأن فيه خير سبيل للتعاون الإنساني وتكوين حضارة إنسانية سامية. هذا مع تعريض برأسمالية الغرب وشيوعيته. وللتمثيل أذكر **العدالة الاجتماعية** لسيد قطب، و**الرسالة الخالدة** لعزام. كما اتجه البعض إلى تدارس

الشريعة الإسلامية مؤكدين أهميتها كمصدر للتشريع يحوي أفضل المبادئ وينسجم مع كياننا. قال صبحي المحمصاني: «والأصل أن هذه الشريعة الغراء ليست من الجمود بحيث زعم بعض الجهلة، بل هي قابلة لأن تساير التطور الاجتماعي، وأن تجاري كل مدنية وحضارة». هذا ونحن نشعر بوجود اتجاه في الفكر الحديث بصورة عامة نحو الرجوع إلى التراث الإسلامي لتأييد الكثير من الآراء الجديدة.

وهكذا نحس أن الاتجاه الإسلامي لم يقف عند تجديد الإسلام وقبول خير ما في المدنية الحديث، بل تدرّج بعد تجربة مرّة إلى البحث عن سبل النجاة من أزمة الغرب، وذلك في المبادئ والأسس الإسلامية. ولا يخلو الاتجاه الإسلامي من ثغرات. فهناك ضرورة لدراسة التراث الإسلامي بصورة تأريخية نقدية للتمييز بين المبادئ والتطورات العملية. فحيوية الإسلام هي في مرونته وفي غزارة تجاربه. كما أنه يلزم توضيحه بصورة يفهمها المعاصرون. ولا بد من أخذه ككل في الأسس. أما محاولة الاقتصار على أخذ نتف منه وتفسيرها بشكل يماشي التطور، فلا تخلو من أخطار.

ـ ٣ ـ

ولقد قوي الاتجاه القومي بعد الثورة العربية، واشتدت الرغبة التحررية بعد الغزو الغربي، وشغل القوميون بالكفاح السياسي أولاً، ووجهوا بعض اهتمامهم إلى القومية العربية، وكان مركزها الأول الهلال الخصيب. أما مصر فاختلطت فيها القومية بالفكرة الإسلامية، ولم تكن معالم القومية العربية واضحة فيها أول الأمر. وقد خطت القومية العربية خطوتين رئيسيتين: **الأولى** انتشارها في مصر وظهورها في بعض اتجاهاتها، **والثانية** انتباهها تدريجياً إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية حتى اتجهت إلى نوع من الاشتراكية.

وإن نظرنا إلى ما كتب حول القومية العربية نجده في الغالب عرضاً موجزاً لفكرة القومية، ثم تحديداً لمفهوم القومية العربية وأصولها وأهدافها. ولعل الأستاذ الحصري أكثر من غيره متابعة للموضوع، وقد حاول في كتابه **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية** تعريف القومية بأنها حب الأمة والشعور بارتباط باطني نحوها. وبيّن أن القومية تظهر في الأمم المغلوبة حين تستيقظ، فتشعر بكيانها الخاص، وتسعى إلى تدعيم هذا الكيان بالحكم الذاتي أولاً، وبالاستقلال ثانياً. ثم يبحث

عوامل القومية، فيذكر الشعور بالنسب ووحدة الأصل، ويرى أن هذه القرابة المعنوية تستند في الدرجة الأولى إلى اللغة والتأريخ. فاللغة توجد نوعاً من الوحدة في التفكير والشعور. أما التأريخ فهو «بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، فإن الأمة تشعر بذاتها وتكوّن شخصيتها بواسطة التأريخ».

وهو لا يقصد بالتاريخ ما طوته بطون الكتب، بل «التأريخ الحي في النفوس الشائع في الأذهان المستولي على التقاليد». ولكنه لا يريد من التاريخ قوة تدعو إلى العودة إلى الوراء، بل أن يجعل من الماضي نقطة استناد في الاندفاع إلى الأمام. وأهم ما يستلهم من الماضي الإيمان بحيوية الأمة العربية. ويتناول الحصري في كتابه **محاضرات في نشوء الفكرة القومية** بحث تاريخ القومية العربية حتى نشوء الجامعة العربية، ويميز بين الاتجاه القومي والاتجاه الإسلامي، ويغفل أثر الوعي الإسلامي في الوعي القومي، ويبينّ أن غاية القومية هي الوحدة العربية رغم الإقليمية التي تلت الحرب الأولى. وأخيراً يرى أن القومية العربية سيسود اتجاهها، لأنها تتمتع بقوة ذاتية، وأنها تدفع إلى العمل والكفاح، وأنها في عصر التكتلات الكبيرة، إضافة إلى أنها عصرية في اتجاهاتها وأهدافها.

وبحث الأستاذ نقولا زيادة موضوع القومية والعروبة، وبيّن أن العرب أمة أنتجتها ثلاثة عوامل: العنصر والرقعة والتاريخ، وأن ما استقرّ في الرقعة هو العنصر الذي غلب سكانها، والإسلام الذي انتشر بينهم، واللغة العربية التي هزمت اللغات الأخرى. ثم يحدّد رأيه، فيبينّ أن اللغة والتاريخ هما أساس القومية العربية.

فالتاريخ برأيه «هو الذي وحّد تقاليدنا وقرّبنا بعضنا إلى بعض، وإليه نرجع لنستمد منه اعتباراتنا ومثلنا العليا والمقاييس التي نحكم بها على الخير والشر، وهو الذي أورثنا هذا التضامن في الشعور». أما اللغة فهي «آداب وتقاليد وعادات وطرق تفكير ووسائل تعبير ولون من ألوان الشعور وفلسفة في الحياة».

ثم نجد اتجاهاً عاماً في كتاب **معنى الوعي القومي** للأستاذ زريق، ففيه محاولة تحليلية نقدية لمفهوم الوعي ومستلزماته، خاصة في النواحي الاجتماعية والثقافية. وهو يرى «أن مرحلة الوعي الحالية خطرة تتخبط في فوضى فكرية بعيدة المدى بليغة الأثر». ويبينّ أن الوعي الكامل يتطلب منا أن ننفذ بأبصارنا وراء الحوادث الآنية إلى لبّ حياتنا الحاضرة لنفهم معناها ووجهة سيرها. ولما كانت الحياة الحاضرة وليدة التفاعل بين الشخصية العربية، كما تكوّنت من محيط

هذه البلاد الطبيعي وميراثها الاجتماعي والثقافي، ومن الحضارة الغربية، فقد وجب علينا أن ندرك كلاً منهما إدراكاً كاملاً صحيحاً. ويبين أن النهضة القومية الصحيحة تتطلب ثلاث خطوات: إنشاء فلسفة قومية شاملة واضحة، ثم عصر هذه الفلسفة في فكرة نقية صافية يتشربها أبناء الأمة، وتمتزج بعاطفتهم وشعورهم، فيحصل من هذا المزيج عقيدة قومية، وأخيراً تنظيم الأمة وإخضاعها للإرادة المنبعثة من العقيدة الواحدة.

ويعرض الدكتور نبيه فارس في كتابيه **العرب الأحياء** و**غيوم عربية** صورة من التفكير القومي. فيرى أن دعائم العروبة اللغة والتربية التاريخية. ويفسر العروبة بأنها أسلوب من أساليب التطور والنمو، وطريق من طرق الحياة، وعقيدة في العلاقات الإنسانية. ثم يقول: «بالتفكير الحر والتعبير الحر فقط تستطيع روح العرب، وهي العروبة، أن تحيا، وأن تصل إلى غايتها القصوى، وهي مجتمع حر في عالم حر يساهم في التاريخ مساهمة حرة». وبعد أن يهاجم النعرات الضيقة والنزعات الإقليمية، يبيّن أن قوة العرب بالاتحاد ومجدهم بالعلم. ثم يؤكد أهمية الخلق وصلابة العقيدة في الوعي، وينكر تقليد الغرب، ويرى في ذلك العبودية ذاتها. ثم يذكّر العرب بأن معظم أفكارهم ونظرياتهم السياسية والاجتماعية تعود إلى الماضي ولن يتقدموا إلا بنسبة ما يكيّفون به تلك الأفكار والنظريات حتى تستوي مع العصر وتفي بحاجات المستقبل.

هذه الأمثلة ترينا أن الفكر العربي القومي ما يزال في مرحلته الأولى، وأنه اتجه إلى تحديد بعض المفاهيم العامة. وقد كان لارتباك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ولغزو الشيوعية، أثر في الانتباه إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية، فأصدر زمرة من القوميين في العراق **الميثاق القومي** الذي حدّد مفهوم الأمة العربية على أساس اللغة والثقافة والتاريخ والولاء، وحدّد القومية العربية بأنها عقيدة وحركة يبعثها شعور بمقوّمات العرب الأساسية تهدف إلى تحرير البلاد من الاستغلالين الداخلي والخارجي، وإلى تحقيق العدل الاجتماعي. ووصف الحركة القومية بأنها تضامنية شعبية تؤمن بسيادة الأمة وتنكر النعرات، وأنها تجدّدية نامية تؤمن بالاستفادة من العلم ومن خبرة الغرب الاقتصادية.

لقد فصلت قليلاً لأن هذا الفكر القومي يمثل حركة ذاتية قومية، كما أن العرض أعطانا فكرة عن نواحي ضعفه. ويبدو لي أن الفكر القومي يتجه إلى تكوين فلسفة قومية، وإلى النظر بعمق وشمول إلى حاضر العرب ومشاكلهم، وإلى

إدراك النواحي الحية في التراث العربي وبحثها، وخاصة النواحي الخلقية والثقافية، وإلى تحديد الموقف من الموجة الغربية، كما يتجه إلى تقوية الناحية الشعبية في الحركة، وإلى وضع برامج عملية خاصة في النواحي الاجتماعية والاقتصادية. فهو يريد أن يكون إيجابياً بعد انتهاء فترة السلبية.

ـ ٤ ـ

ومن مظاهر النهضة المهمة انتشار التعليم. وقد اكتسبنا بعض نظمه على عجل، كما أدخل الأجانب بعضها. فذهب الفكر العربي إلى نقد ذلك، إذ إن اختلاف المؤسسات أنتج نتائج مختلفة زادت في البلبلة الفكرية والاجتماعية، مما ولّد اتجاهاً قوياً نحو التوحيد أو ضمان بعض الأسس التوجيهية المشتركة على الأقل. واتجه الفكر إلى أن يتصل التعليم، وخاصة في مرحلتيه الابتدائية والثانوية، بأوضاع البلاد وحاجاتها العملية، وأن يعنى بتعريف الطلبة ببيئتهم وبإمكانياتها، وأن تنمّى الروح الوطنية والقومية، وأن يعنى في الدراسة بالناحية العملية والتطبيقية مع تخفيف الصبغة النظرية، وأن يشجع الطالب على التفكير، وأن تنمّى الروح العملية.

ويؤكد المفكّرون نشر التعليم الابتدائي أو الأولي على الأقل بجعله إلزامياً كضرورة أساسية للمواطنة الصالحة، وأهمية تنويع التعليم الثانوي ليساير النهضة، والعناية الخاصة بالتعليم المهني الفني ـ زراعياً وصناعياً وتجارياً ومنزلياً ـ ليكون أساساً في النهضة العمرانية.

أما التعليم الجامعي، فينتقد بأنه لم يتخلص من تشجيع التلقين على حساب الاستقلال الفكري والبحث الذاتي. وتقوى الدعوة إلى أن تتجه الجامعة إلى إعداد الشباب المفكّر. وما لم توجّه العناية إلى البحث وتشجيع الروح العلمية، وإلى تركيز البحوث على البيئة والمجتمع أولاً، فإن الجامعة لن تؤدي رسالتها. ويزداد تأكيد إبعاد الجامعة عن أثر السياسة المتقلبة، وضرورة تهيئة الجو الحرّ لها. ونجد بين المفكّرين من يحرص على الإكثار من الجامعات، كما نسمع أصواتاً تخشى من أن يؤدي ذلك إلى أزمة بطالة المتعلمين. ويظهر لي أن الأزمة إن وجدت فهي في توجيه التعليم الجامعي، لا في التعليم ذاته.

والشكوى قوية في أن التعليم في البلاد العربية ليست له فلسفة واضحة، وأنه أهمل الدراسات والقيم الإنسانية في التراث العربي، كما أن التراث العربي

الجامعي أُهمل في تنظيم الجامعات وفي تكوين مقاييسها. وهذه ناحية خطيرة أعتقد أن الفكر العربي متجه إليها في المستقبل.

وإن نظرنا إلى ما كتب في التربية والتعليم نجده في الغالب ترجمة من اللغات الأخرى أو صدى لتقارير وكتابات غربية. ويتجه الفكر إلى دراسة البيئة لرسم خطط التعليم، وإن كان هذا في إطار الفرضيات. وهنا أشير إلى **سياسة التعليم في مصر** للقباني، وإلى **مستقبل الثقافة في مصر** لطه حسين، ففيهما محاولة للنقد الذاتي. ولعل خير خطوة في الطريق السليم هي **الحولية الثقافية** للحصري، فهي وسيلة لتهيئة المادة التي تسبق وضع الخطط. ولا بد من الإشارة إلى المؤتمرين الثقافيين العربيين، وخير ما فيهما تيسير المجال لتبادل الرأي بين رجال الفكر، ومحاولة لوضع أسس مشتركة وللتوجيه القومي السليم.

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أثر الثقافة الأوروبية في من درس في معاهد الغرب، لما لذلك من صلة بالفكر وأثر فيه. فمن هؤلاء من قبس بعض علوم الغرب دون أن تتأثر نظرته ودون أن يتمثل ما تعلم، فهو شخصيتان متباعدتان. ومنهم من تأثر بالغرب واصطبغ به، فلا يرى غيره وهو غريب في بلده. وهناك من حاول فهم كنه الفكر والحياة الغربية ونظر إلى نفسه يفحصها، فحافظ على ذاته العربية وتمثل ما استساغ من آراء الغرب، فهو عربي الكيان، وهو حديث الثقافة. وسيكون لهذه الزمرة شأن في توجيه الفكر العربي.

ـ ٥ ـ

ولنتجه الآن إلى نواح تفصيلية بعد هذه النقاط العامة. ففي الناحية الاجتماعية لا نجد إلا مقدمات عامة قليلة. بدأ قاسم أمين بالدعوة إلى تعليم المرأة وتخفيف الحجاب أو رفعه وتنظيم الزواج والطلاق وضمان الحقوق الاجتماعية للمرأة وخروجها للحياة العامة ومشاركتها مع الرجل. فاتّهم وهُوجم، ولكن دعوته انتصرت بحكم التطور. وتوالت الكتابات حول حقوق المرأة بما في ذلك إشراكها في الانتخابات، ولكنها لا تتعدّى أدب المقالة. وندر من حاول درس المشاكل الاجتماعية ككل. وأذكر هنا **مقدمة في كيان العراق الاجتماعي** للسيد هاشم جواد، وهي محاولة لدراسة الوضع الاجتماعي في ضوء توزيع المهن والأساليب الاقتصادية السائدة، وأثر ذلك في حياة السكان ومستوى معيشتهم. ثم كتاب **سياسة الغد** لمريت بطرس غالي، وقد استعرض وضع السكان من ناحية

وضعهم المعاشي، وأثر التطور الزراعي والصناعي، كما تطرق إلى التعليم والحياة النيابية والحزبية والإدارة الحكومية وأثرها. وهو عرض شامل هدفه التوصل إلى خطة عامة.

ولكن يصعب علينا أن نتحدث عن تفكير واضح أو بحث نفّاذ للمشاكل الاجتماعية القائمة، ولا نرى تحليلاً لأثر التطور الاقتصادي في المجتمع ومقاييسه، ولا نجد بحثاً للبداوة وآثارها، على أهميتها في بعض البلاد العربية. ولا نحس إلا باتجاه مبهم لضرورة فهم المجتمع في ضوء تطوره التاريخي. بل إننا لم نقم بما يذكر حتى في الناحية الإحصائية أو الوصفية. ولكن الوعي الفكري بدأ يؤثر في توجيه العناية إلى هذه النواحي.

أما في الناحية الاقتصادية، فلدينا كتب وصفية تعرض معلومات عامة عن بلد أو أكثر، وهي خطوة مفيدة ولا شك. إلا أننا ما نزال نفتقر إلى الدراسات العلمية لمشاكلنا الاقتصادية. وقد حصلت بدايات كمحاولة بحث مشاكل النقد، والدخل القومي، والسياسات التجارية. ويبدو لي أن هذا الاتجاه سيكون من أول واجبات الفكر العربي في مستقبله.

وإذا اتجهنا إلى الأدب نجد فيه وفرة وشحّاً. ولا تعنيني أساليبه وفنونه الجديدة، ولكن تهمني اتجاهاته، وسأكتفي ببعض النقاط تاركاً ذلك إلى الأستاذ المختص. ولكني آخذ على كثير من كتب الأدب ضياع المعاني أو ضحالتها بين تنوع العبارات ورنين الألفاظ. فهناك أدب يتناول موضوعات عربية إسلامية يعرضها بشكل جذاب ويستوحي منها الثقة والأمل وبعض التوجيه، مثل: **على هامش السيرة ومحمد، وصقر قريش**. ويمكن ذكر بعض الكتب المنسوبة إلى التاريخ، وهي تصور تاريخ المسلمين في سير أبطالهم، مثل كتب هيكل عن الرسول وخليفته، وعبقريات العقاد. وهدفها كما يظهر اطلاع النشء بأسلوب ينسجم مع تفكيرهم على صفحات لامعة من تاريخهم تحبب إليهم تلك الصفحات. وهناك اتجاه إلى تبسيط الآثار الأدبية والتاريخية وعرضها كغذاء فكري وأدبي، مثل سلسلتي **الروائع، وفلاسفة العرب، ومناهل الأدب العربي**، وهذه مفيدة، ولكن لا يخفى أن شكوانا هي من الانتشار الأفقي على حساب البحث الدقيق.

ويوجد اتجاه لتناول الشخصيات اللامعة في العصر الحديث، وفي ذلك تقدير لهم. وللتمثيل أذكر **زعماء الإصلاح** لأحمد أمين، وسلسلة **أعلام الحرية**

لقدري قلعجي، وزغلول للعقاد، ومحمد عبده لعثمان أمين. وأشير هنا إلى ما يمكن تسميته بالأدب السياسي، وأذكر المذكرات السياسية، خاصة **صفحات من القضية المصرية** للطفي السيد، وهي قطعة بديعة من الأدب السياسي. وبجنبها المقالات السياسية التي تنصب فيها النبرة الصحفية أحياناً، كمقالات فهمي المدرّس، أو نبرة شبه علمية كما في **معنى النكبة** للدكتور زريق. وهذه تعالج بصورة عامة مشاكل الكيان العربي الحديث. ولا أمرّ دون شكوى من الإفلاس في الفكر السياسي، فليس أمامنا إلا خطب وكلمات في الصحف، وهذا نتيجة الهزال في التربية السياسية. ولا حاجة بي لتأكيد أهمية الشعر في بعث الوعي السياسي والتنبه إلى بعض الأدوار الاجتماعية.

وفي التاريخ نجد الكثير والقليل. فالإنتاج عن صدر الإسلام أكثر من أية فترة أخرى، وهذا يصحّ عن بعض الفترات الحديثة كعصر محمد علي والأمراء الشهابيين، وتاريخ اليقظة العربية. وهذا نتيجة لاتجاه الوعي. وتتضاءل البحوث عن الفترة المظلمة، وهي ليست مظلمة كما يظهر إلى درجة مربكة مع أنها أساسية لفهم الكيان الحالي. والبحث التاريخي في عامته لا يتجاوز جمع المعلومات بصورة مبتورة أو غير مبتورة وتغلب في بعضه العاطفة. أما البحث العلمي الدقيق الذي يستوفي المصادر ويحلل الروايات ويحافظ على وحدة الموضوع فقليل وما يزال في بدئه. وتتصف الدراسات بطابع التجزئة، فتتناول التاريخ خلية خلية، وقد تعالج الأسباب، ولكنها لا تعنى بالنظرة الشاملة النافذة إلى التيارات والاتجاهات. ودون ذلك لا يفهم جوهر التطور التاريخي. هذا وتطغى الدراسات في التاريخ، ولكنها قليلة في تاريخ الحضارة والنظم والتشريع والحياة الاقتصادية، وإن وجدت فهي في الغالب تنظر إليها نظرة راكدة دون ملاحظة روح الحياة والتطور. ولكن البوادر تشير إلى اتجاه نحو البحث العلمي، وإلى عناية متزايدة بتاريخ الحضارة، وإلى انتباه إلى التاريخ الاقتصادي، وإلى بداية النظرة الشاملة.

وإن نظرنا إلى الفلسفة نجد اتجاهين:

الأول نحو نقل التفكير الفلسفي اليوناني والغربي في مختصرات مأخوذة عن بحوث الغربيين، أو في ترجمات مباشرة، كـ **جمهورية أفلاطون والسياسة** لأرسطو.

والثاني في بحث تاريخ الفلسفة عند العرب وعرض جهود فلاسفتهم، كالحديث عن ابن سينا والفارابي وكـ **تاريخ الفلسفة** للطفي جمعة، **والتمهيد**

لمصطفى عبد الرازق. هذا مع نشر بعض الآثار الفلسفية، مثل **حي بن يقظان** وبعض كتب ابن سينا. وهذان اتجاهان ضروريان ومهمان. وهذا لا يمنع الإشارة إلى أننا ليس لدينا تفكير أو إنتاج فلسفي حديث، ولا ينتظر ذلك الآن. والبوادر تشير إلى زيادة الاهتمام بالدراسات الفلسفية الإسلامية.

أما في العلوم، فإننا ما نزال نعتمد على الغرب حتى في كتبنا الدراسية في الكليات، بل ونحن ندرسها بلغاتها الأصلية، وليس لدينا من المترجم إلا القليل. ولذا فلا ينتظر أن يكون لدينا الآن تفكير علمي مستقل. وما نزال نشكو من ضعف التفكير العلمي. والاتجاه الذي أراه هو قلة الاستفادة من هذه العلوم لإجراء بحوث تطبيقية على البيئة تفيدنا في استغلال مرافق بلادنا وتحسين شؤونها، ثم في التوسع في الترجمة وفي تكوين مصطلحات علمية. والأوليات تؤيد ذلك.

ـ ٦ ـ

أرجو أن لا أبدو قاتماً في ما عرضت، فلست متشائماً، ولكن الأوضاع الفكرية مظهر حيرتنا العامة، فنحن لم نتبينّ طريقنا بوضوح، وإن لاحت في الأفق البوادر. لقد علّمنا التاريخ أن فترات الاصطدام الحضاري تؤدي إلى ازدهار ثقافي، كما أنها تحدث جواً من البلبلة والارتباك. ولكني أحذر من قياس فترتنا بالعصر العباسي، كما يفعل البعض، لأن الذات العربية ورسالتها الحضارية كانت واضحة لدى أصحابها، ولأن العرب كانوا أحراراً في موقفهم، أما نحن فقد أُخذنا ونحن نتلمس الطريق لكياننا تلمس مرتجف شاك، وأُخذنا ونحن محرومون من الحرية الشاملة. وجابهنا الغرب وحضارته في أزمة اختلال بين قوى المادة والقيم الأخلاقية، وفي أزمة صراع وتعصب لا يقل عنه تعصب العصور الخالية من تنازع نظمه بين الديمقراطية والدكتاتورية، ثم بين الديمقراطية والفاشية والشيوعية.

وعلى الفكر العربي أن يجابه مشاكله، وأن يوضح اتجاهاته، وأشير إلى:

أ ـ إحياء الثقافة العربية وبعث قيمها الخلقية والأدبية. وهذه الثقافة «تمثل فلسفة في الحياة والاجتماع»، كما أوضح المؤتمر الثقافي الثاني لجامعة الدول العربية. ولكن الإحياء لا يتم إلا إذا اعتبرت الأمة نفسها امتداداً للماضي. وهو يتطلب أمرين شرعنا فيهما مبدئياً: **الأول** أن تنقل الآثار الفكرية والأدبية إلى أبناء

الجيل بلغتهم وطريقة تفكيرهم، مع تحليل يبيّن ما فيها من قيم وما تنطوي عليه من رسالة حضارية، وبذلك تتصل حياتنا بها. والثاني أن تنشر الآثار بصورتها الأصلية نشراً علمياً دقيقاً. وهذا الاتجاه مهم للغاية.

ب ـ الاتجاه الإسلامي، ونحن بين من يريد أن تستند الحياة في كافة نواحيها إلى الإسلام مع نبذ كل غريب، ومن يؤكد القيم الخلقية والاجتماعية والمبادئ الروحية مع الاستفادة من مدنية الغرب وعلومه واختراعاته، وتوجيه ذلك في ضوء هذه القيم. ويبدو لي أن المستقبل هو مع الجهة الثانية، وأن الأخذ بهذا لا يبعد كثيراً عن الاتجاه الأول لإحياء التراث، كما أنه يتمشى مع رسالة الحضارة العربية الإسلامية. ولا بد لي أن أذكر هنا دعوة المؤتمر العربي الثاني إلى «مضاعفة الجهود التي تبذل الآن في الكشف عن أسرار التشريع الديني ووجهات نظره في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وعرض نواحي الثقافة الدينية عرضاً مبسطاً لتلاميذ المدارس الثانوية، والتفكير بإنشاء معهد للدراسات الإسلامية».

ج ـ اتجاه يدعو إلى فهم الحضارة الغربية في ضوء أصولها وتطورها، لأن مظاهرها الصناعية والتجارية ونظمها السياسية والاجتماعية هي وليدة تطور تاريخي ونظرة إلى الحياة متصلة بالبيئة. وإن كثيراً من الارتباك نشأ عن نقل النتائج دون ملاحظة هذه الصلة بالبيئة والنفسية والتراث الاجتماعي لدينا. هذا ويتزايد الشعور بأن التقليد لا يقل خطره عن العبودية السياسية. وهذا لا يكفي دون خطوة مقابلة، إذ ينتظر من الفكر العربي أن ينظر إلى أثر الغرب ليميز بين الأثر الحقيقي الذي يوجد في ما نراه من هضم وتبادل داخلي في المجتمع والفكر العربي، والتبدل الظاهر الذي يبدو في التقليد والاستعارة والاقتباس. ويدعو البعض إلى نقل كنوز الغرب بترجمة الأصول لنضيف ثروة إلى ثروتنا الإنسانية لنفهم جوهر الغرب. ومع اعتقادي بأهمية الترجمة، إلا أني أرى أن المهم هو تقريب تلك الكنوز إلى مفهوم العرب وتفكيرهم.

د ـ اتجاه يدعو إلى وضع فلسفة قومية شاملة، وإلى دراسة الحياة الاجتماعية في البلاد العربية ومعرفة الوسائل لطبعها بطابع قومي يجمع بين المحافظة على التقاليد الصحيحة والانتفاع بما في الحضارة الغربية من خير. هذا مع طبع التعليم العام بالطابع القومي القائم على خصائص الثقافة العربية وخير ما في الثقافة الغربية.

وهنا أودّ تأكيد تحقيق الوحدة اللغوية، ووضع قواميس بالمصطلحات العلمية والفنية الحديثة، كما فكر مجمع فؤاد الأول. ويتجه الفكر إلى تطبيق أسس البحث والطريقة العلمية على بعض مشاكلنا بصورة تطبيقية أو نقدية أو تحليلية. ونظرة واحدة إلى البحوث الجامعية في البلاد العربية تكشف ذلك.

واسمحوا لي في الختام أن أبيّن بأني ألمح في مستقبل الفكر العربي حيوية جديدة تشير إلى بحث منبثق من صميم تراث هذه البلاد وذاتيتها. ولست ألمحها بين المتفرنجين، ولا بين المعتزلين، بل بين تلك الزمرة التي وَعَت تراثها إلى فهم دقيق للغرب وأزمته، فعادت تعطي للقيم الخلقية والأدبية دورها، وتستخدم اختراع الغرب وعلومه في ضوئها. تلك هي وجهة مستقبل الفكر العربي، وعساها تكون هادية للغاية المنشودة، ومن يدري فقد تكون هادية للغرب.

الفصل الثاني

المجتمع العربي بين الحضارة الغربية والتـراث العربـي الإسلامـي(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت ضمن فعاليات الموسم الثقافي الأول، الكويت، ١٩٥٥.

- ١ -

بدأ المجتمع العربي يستيقظ بعد فترة مظلمة تتميّز بالركود والتقليد، وبتدهور المقاييس العامة، والفوضى الاجتماعية، وبتوسع البداوة على حساب الحضارة. لقد انبعثت الحياة فيه وسط هذا الانحلال الشامل، وكان البعث إسلامياً ذاتياً صدر من الأعماق دالاً على وعي جديد، واتجه في البداية إلى إصلاح الكيان، وإلى بعث عناصر القوة الكامنة فيه منادياً بتحديد الذات ضمن الإطار الإسلامي، فكانت اليقظة تمثل نزاعاً بين الركود وحركة التجديد الداخلية.

وما إن ظهرت بوادر الوعي في أواخر القرن الثامن عشر حتى جاءت الموجة الغربية بتفوقها المادي والفكري، فهدّدت الكيان والتراث، وأوجدت حافزاً جديداً للتنبّه، حافز الدفاع عن النفس وحفظ الذات. جاءت الموجة الغربية وولّدت ردّ فعل مختلط بين الحذر مما فيها من مطامع وأغراض، والإعجاب بما فيها من قوة وتفوّق. واستمرّ ذلك حتى سيطر الغرب سياسياً وعسكرياً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعندئذ اتخذ الوعي العربي طابعاً يغلب فيه الاصطدام بالموجة الغربية في كفاح سياسي وتفاعل حضاري قويين.

ويمكننا إدراك هذه التطورات إذا تذكّرنا أن المجتمع العربي يستند في تكوينه الحضاري إلى الثقافة العربية الإسلامية، التي نشأت عن موجتين واضحتين خلال تاريخ العرب: موجة الإسلام التي حملت اللواء ونشرت العرب في الأرض، وموجة التعريب المستندة إلى اللغة العربية، وهاتان الموجتان تلازمتا أحياناً، وافترقتا أحياناً أخرى، وكوّنتا الإطار الزماني والمكاني للحضارة العربية الإسلامية.

وكما كان الإسلام مبدأ الحركة في الماضي ومصدر الدفع للعرب، كذلك كان الوعي في بدايته إسلامياً يرجع إلى المنابع الأولى، وأدى إلى ظهور الحركات الإسلامية. وبعد أن برزت الموجة الغربية العلمانية ظهر الاتجاه العربي المستند إلى الثقافة العربية، وشمل العرب من مسلمين وغيرهم، وأدى إلى ظهور حركة القومية.

ومن المهم أن نلاحظ أن الشرق العربي تعرّض للموجة الغربية بشكل لم يسبق

له مثيل في التاريخ، ولا تجوز مقارنة هذا بموجة الثقافة الهلنية في العصر العباسي، لأن المجتمع العربي الإسلامي كان آنذاك فتياً برسالته الثقافية الروحية، ولأنه كان صاحب السيادة وصاحب الخيار. ومع أن فترات الاتصال والاحتكاك الحضاري في تاريخنا كانت فترات ازدهار خاص، وهذا يصدق إلى حدّ كبير على الفترة الحديثة؛ فإن الموجة الغربية جاءت بشكل مفاجئ مفروضة على الشرق العربي وهو مجرد من حريته بمعناها الشامل، وجاءت وهو يتلمس طريقه إلى الحياة بعد ركود، وجاءت بمظهر قوتها المادية في الحقل الاقتصادي والسياسي والعسكري، كما أن الموجة جاءت والعرب لم يعوا تراثهم بعد، ولم تتبينّ لهم ذاتهم، مما أوجد البلبلة والارتباك، كما أنها جاءت في دور يمر به الغرب بأزمة حضارية، وصراع فكري عنيف انتقلت بذوره إلى الشرق العربي، وزادت في ارتباكه.

لقد بدأ ظهور الموجة الغربية مع مجيء الغربيين إلى الشرق بهيئة تجار ومبشّرين وجاليات صغيرة، وبتسرب بعض المبادىء والاتجاهات كمبادىء الثورة الفرنسية، وأخيراً بإرسال بعثات من الشرق العربي إلى الغرب، محدودة أول الأمر، ثم بصورة متصلة في القرن العشرين. وهذا جعل الصلة بالغرب محوطة بالشكوك والتردّد في كثير من الأحيان.

وعلينا أن نلاحظ التباين بين نظرة الغرب إلى مشكلة الحضارة في الشرق العربي ونظرة العرب أنفسهم؛ فالغرب ينظر إلى الأمور في الشرق العربي بمنظار سياسي استراتيجي عالمي من ناحية، ويرى تغريب الشرق العربي من ناحية أخرى، وهو لا يكاد يدرك حقيقة أزمته الداخلية.

أما الشرق العربي فهو بين إعجاب بقوة الغرب ومحاولة تقليدها، وشك في نواياه ومحاولة صدّه، وهو يفكر دائماً في تثبيت كيانه، ولا يرى فقدان ذاته، بل إصلاحها وتجديدها على الأغلب، برغم اختلاف الوسائل والاتجاهات.

ويختلف موقف المثقفين في الشرق العربي، وعليهم يقع العبء الأول، من الحضارة الغربية، وهم يتباينون في النظرة والأسلوب نتيجة تأثرهم بالتراث العربي الإسلامي من جهة، وبالموجة الغربية من جهة ثانية، وبنوع ثقافاتهم وتباين مصادرها من جهة ثالثة.

وربما توقع بعض المفكّرين أن يتقلص أثر الاتجاه الإسلامي كلما زاد أثر الموجة الغربية، ولكن إن صحّ ذلك في الحقل السياسي، فإنه لم يكن كذلك في الحقول الأخرى؛ فقد اتخذ الاتجاه الإسلامي صفة حركات اجتماعية فكرية نشيطة

تتعرض للمشكلات السياسية أحياناً وتلعب دوراً لا يغفل في الواقع، وربما كان ذلك نتيجة لقوة الإسلام بين الجماهير، ولما انطوت عليه الحضارة الغربية من أزمات، وللمشكلات الجسيمة التي تجابه المثقفين في موقفهم من الموجة الغربية.

ـ ٢ ـ

ولننظر الآن إلى بعض الاتجاهات المهمة بين المثقفين بالنسبة إلى الموجة الغربية. فيرى حملة الاتجاه الإسلامي أن ضعف المجتمع نشأ عن إهمال مبادئ الإسلام وأسسه القويمة، والخضوع لرواسب عصور الضعف والانحلال، ويؤكدون أن الإسلام في جوهره متطور مرن يلائم تبدل الزمان، وأنه كان عامل قوة ورقي واستقرار، وهم يؤكدون أن الموجة الغربية المادية هي مصدر القلق الاجتماعي والبلبلة وإغفال المثل الخلقية والروحية، وجلّ هؤلاء ممّن لم يتصلوا بالثقافة الغربية في منابعها، وممن شاهدوا وجه الغرب خارج بلدانه.

إن أثر ممثلي الاتجاه الإسلامي متغلغل بين العامة وبعض المثقفين، وهم على العموم أكثر شعبية من غيرهم في بعض نواحي الشرق العربي. وقد ساعدت أزمة الفكر الغربي والتقليد السطحي للغرب أحياناً في الشرق العربي على زيادة نشاطهم وتوسع أثرهم. ولما كان حفظ الكيان ووقف الاستغلال والسيطرة الغربية محور التفكير في الشرق العربي، فقد انتبه أصحاب الاتجاه الإسلامي إلى أهمية الاستفادة من التكنيك الغربي والاقتصاد الغربي برغم شكوكهم في النواحي الاجتماعية والنظريات السياسية وكثير من الفكر الغربي.

ولا يقتصر أثر الإسلام في هؤلاء، بل إنه يشمل المثقفين أنفسهم من مختلف الاتجاهات، إما نتيجة لتقدير تراثه والشعور بأهميته، وإما مراعاة لأثره بين السواد الأعظم من الناس؛ فإننا نرى كثيراً من الآراء والنظريات الغربية تسند بسوابق من التراث الإسلامي. فالنظام البرلماني مثلاً يقرن بمبدأ الشورى في الإسلام، والمساواة تؤيد بمبادىء إسلامية، وفكرة التطور تعزّز بأقوال السلف وبروح التطور في الإسلام. كما تقرن الاستفادة من الحضارة الغربية بموقف الإسلام من الحضارات القديمة، وينفذ إلى فكرة الخدمات الاجتماعية من فكرة الزكاة والعناية بالفقير والمسكين وابن السبيل.

ويقف في الطرف المقابل لهؤلاء زمرة تنادي باقتباس كل ما هو غربي والتخلي عن كل ما هو محلي، والحجة عندهم هذا الفرق الشاسع بين رقي الغرب وتأخر المجتمع العربي.

وينطبق هذا على زمرة مأخوذة بالحضارة الغربية أو بمذهب من مذاهبها السياسية، دون أن تفهم مجتمعها أو أن تعي إرثها، وهي في الواقع غريبة في بيئتها، ويبدو لي أن هذه الجماعة تفكر في إطار خارج عن موطنها، وأنها تعيش في الحقيقة على هامش الواقع. ومن المتوقع أن يضعف أثر هذه الجماعة كلما زاد الاحتكاك بالغرب والفهم له، وكلما نضج الوعي وزاد التفكير في الأوضاع الداخلية وتركّز عليها.

وبين الفريقين المذكورين نجد مجموعة تتجه وجهة عربية قومية، وتشعر بأن للمجتمع العربي إرثاً اجتماعياً ثقافياً، ومقاييس خلقية، وقيماً مشتركة، وأخرى نفسية خاصة، وترى أن نهضته تتطلب فهم أصوله الثقافية العربية الإسلامية، وتتطلب تعهدها وتنميتها، ومع أن هذه المجموعة تشعر بأهمية الاستفادة من الصناعة الغربية والاقتصاد الغربي، وترى الاهتمام بالثقافة الغربية لفهمها فهماً صحيحاً، إلا أنها ترى أن الاستفادة من الغرب يجب أن تكون مسبوقة بتنمية المجتمع العربي وتجديد مقوماته الثقافية؛ ليحقق إمكانياته ويدرك ذاته الحضارية (إذ إن الجسم المتين هو الذي يستطيع الاستفادة من الأغذية) وليقوم بدوره الحضاري، وهم يرون أن الفكر العربي الإنساني يجب أن ينقل إلى الناشئة لتتعرف عليه، وأن كل اتجاه يطمس هذه الذات العربية سيؤدي إلى تكوين مجتمع ممسوخ لن يكون له معنى أو أثر في العالم الحديث.

ويبدو أن انتشار الثقافة الحديثة وتوسعها على حساب الأمية أو على حساب المدارس الدينية، ومقتضيات التطور الحديث، يدفعان بالمجموعة الثالثة إلى المركز الأول في التوجيه والقيادة. ولذا ففهم تفكيرهم، ودورهم في التوجيه العام، وفي تجديد الشرق العربي كبير الأهمية.

قد يساعدنا على فهم دور المثقفين، إذن، أن نتذكر أننا نعيش الآن في فترة ثقافية لها طابعها، فلا تكفي الإشارة إلى الارتباك في المقاييس والمثل، وإلى الخلخلة في العادات والأخلاق، وإلى الأزمة الفكرية أو الاجتماعية أو النفسية، إذ إن هذه ظواهر منتظرة في أدوار الانتقال، بل يلزمنا ملاحظة المرحلة الحالية. لقد اجتاز الوعي مرحلة الذهول، واجتاز دور التقليد الشكلي للغرب بعد أن استمر حتى الربع الأول للقرن العشرين. لقد مر هذا الدور الذي جعل الكثير من مؤسساتنا وتنظيماتنا وبعض تشريعنا تحريفاً لمقتبسات عربية، وجعل تفكيرنا يصاب بنقص داخلي حتى لدى بعض حملة لواء الاتجاه الإسلامي الذين كانوا يبرّرون الكثير مما في القرآن والحديث بانطباقه على علوم الغرب.

لقد وصل الوعي مرحلة يصحّ أن نسميها مرحلة تفحص ونقد ذاتي: تفحص لما اقتبس، وإدراك للذات ومحاولة لتنميتها. لقد بدأ بعض المثقفين يشعرون في أعماقهم بأن للعرب خصائص ومقومات ثقافية وحضارية تجعل لهم ذاتاً خاصة، وأن من الضروري إدراكها وتركيزها لأنها أساس الكيان الموحّد للأمة، وأنه لن يكون بإمكان العرب ـ دون ذلك ـ أن يطلقوا مواهبهم أو يستفيدوا من الحضارة الغربية بصورة مستنيرة، ولن يستطيعوا أن يخدموا أنفسهم أو الحضارة البشرية.

ويتصل بهذا إعادة النظر في الموقف من الحضارة الغربية. إن هذا الموقف ما يزال موضع نقاش وتفكير، فحين يدعو البعض إلى أخذ أفضل ما في الحضارة الغربية، يرى آخرون أن هذه الحضارة وحدة لا تتجزأ، وليس مجال الانتقاء المرسوم بالأمر اليسير، في حين يرى آخرون أن الصواب في أخذ تلك العناصر من الحضارة الغربية التي ليس لها طابع محلي أو فردي خاص، من ذلك الصناعة والاقتصاد والعلوم. ولا شك في أن هذا التباين مصدره الخبرة الماضية ونمو الوعي العام.

وهناك انتقادات أساسية حول مشكلة الاقتباس من الغرب، منها أن الاقتباس حصل في الغالب ـ عفواً أو فرضاً ـ دون تمهيد أو تهيئة للظروف المحيطة أو دون تحوير يلائم الأوضاع ـ كما هو الحال في بعض النظم الاقتصادية والإدارية والسياسية ـ مما شلّ كفاءتها وجعلها ضعيفة في الشرق العربي، في حين إنها من عوامل كفاية الغرب.

وقد اتضح الارتجال، والفوارق بين تطبيق هذه النظم في الشرق العربي وتطبيق مثيلاتها في الغرب، وكذا بين الأسس النظرية لها وواقعها، بصورة أقوى حينما تكوّنت طبقة من المثقفين تعرف الغرب وتفهم الكثير عن تنظيماته وجذورها.

خذ مثلاً لذلك النظام البرلماني أو الديمقراطي في التطبيق، فقد بدأ تطبيق النظام البرلماني أولاً دون أحزاب تذكر، ودون صحافة حقة، أو رأي عام مستنير، ولعل تطبيقه أحياناً كان من قبل جماعات لم تنشأ في ظل نظام برلماني، وإن حسنت نواياها، فلما تكوّنت طبقة من المثقفين، وبدأ الرأي العام يتكون، ونشأ بعض الأحزاب، وبانت الفجوة بين أسس النظام البرلماني وتطبيقه، بدأت الأزمة ولم يخفف من حدتها وجود هوة في الوعي بين المثقفين وعامة ممثلي الرأي العام، بالإضافة إلى حداثة التنظيم الحزبي وضعفه، وأثر بعض التقاليد الاجتماعية المربكة.

وقد أدت صعوبات تطبيق النظام البرلماني وكثرة مشكلاته إلى تساؤل عن مدى صلاح الديمقراطية لأوضاعنا. هذا مع أن البعض يشعر بأن الإرث بمبادئه الإسلامية وتقاليده العربية يؤكد المساواة السياسية والعدل الاجتماعي، وأن النظام الديمقراطي ينسجم وهذا الإرث، ولكنهم يتساءلون عن مدى ملاءمة الأوضاع للتطبيق. هذا إلى أن الشعور بضرورة التعجيل بالإصلاح، والأوضاع الدولية، ونشاط الحكم الدكتاتوري أحياناً، ومثل بعض البلاد الشرقية في نهضتها الحديثة، جعل البعض يميلون إلى دكتاتورية تنهض بالشعب، وتوصله إلى المستوى الذي يمكنه من المساهمة في نظام ديمقراطي سليم، بل يتطرف البعض إلى تحبيذ الدكتاتورية إن كانت تحقق الإصلاح السريع وتضمن للبلاد كرامتها. ولا يكتم البعض قلقه من أن ضعف الحياة الحزبية، وارتباك المنظمات الشعبية، وعدم استقرار الديمقراطية، ستؤدي إلى الاندفاع في العمل السري غير المشروع من جهة، وإلى فتح الباب للشارع في التوجيه السياسي من جهة أخرى. ومع ذلك فإننا لا نشك في أن قناعة المثقفين بصلاح الديمقراطية بشكل من أشكالها أكيدة.

وجاء الاقتباس أحياناً بفرض طبقة خارجية فوق أوضاع تتنافر وما اقتبس بصورة واضحة، وهذا يصحّ إلى درجة ملموسة في الحقل الاجتماعي. خذ مشكلة المرأة، فقد أمل البعض أن تتحرر المرأة بمجرد رمي الحجاب، وارتداء الأزياء الغربية، ثم بالخروج من البيت، ونسي هؤلاء العوائق الاجتماعية والاقتصادية، ونسوا أن المجتمع كان يتهم الاختلاط، ويتهم هذا الاتجاه، ويرى فيه تسيُّباً لا غير، ولم تحصل البداية الصحيحة إلا حينما بدأت المرأة تتعلم، ولكن التعليم بحد ذاته لم يحلّ المشكلة لشك المجتمع في كفاءة المرأة في كثير من الأعمال، ولبقاء المرأة فترة من الزمن على هامش الحياة العامة والبيتية في آن واحد. ولم تستطع المرأة أن تخطو إلى الأمام إلا حين ارتفع المستوى الثقافي الاجتماعي العام، وإلا حين أدركت المرأة مسؤوليتها العامة جنب مسؤوليتها البيتية، وأخذت تشارك في القضايا الاجتماعية وغيرها. ومع ذلك، فإننا نتساءل عن دوافع حركة تحرير المرأة: أهي تقليد سطحي للغرب، أم هي شعور إنساني، أم هي شعور بأهمية مشاركة المرأة في الحياة العامة؟ ويبدو أن الدافعين الأولين كانا في البداية، وأن الدافع الأخير ظهر تدريجياً فألقى ضوءاً جديداً ولم يتركز بعد.

ويلاحظ أن الاقتباس لا يتصل أحياناً بذاتية المجتمع، فيولد حالة جديدة من التخلخل؛ فنظام التعليم مثلاً نقل من الأنظمة الغربية في فترة تحجر المؤسسات التعليمية الموروثة وضيق أفقها، فلم يكن ميسوراً ربط هذا النظام بتطور البلاد

وبإرثها الثقافي. فلم تصلح المؤسسات التعليمية القديمة، ولم تمد المؤسسات الجديدة جذوراً بعيدة في التربة، ولم تربط بإرث البلاد، مما ولّد فجوة اجتماعية داخلية أحياناً. كما اتخذ التعليم في الغالب وجهة نظرية، وأغفل النواحي الفنية المهنية، ولم يعطها ما تستحق من عناية بالنسبة إلى النهضة العامة. ثم انتبه القائمون على التعليم مؤخراً، فصاروا يفكرون في دراسة المشكلات والأوضاع والحاجات ليعيدوا النظر في نظام التعليم ويسندوه إلى فلسفة الحياة، ويوجّهوه وجهة مفيدة تجعل منه وسيلة لتوجيه النهضة العامة، ولتحسين أسلوب الحياة.

وأعتقد أن التعليم الجامعي نفسه لم يقم بما يلزم في ناحيتي الإرث والبحث العلمي، وأن إصلاحه يحتم تحقيقه لواجبه الأول، وهو فحص التراث وتعهده من جهة، والعناية بالبحث العلمي، وخاصة مشكلات البلاد: اجتماعية وثقافية واقتصادية وفكرية من ناحية أخرى.

وقد أدى الاقتباس أحياناً إلى نتائج غير منتظرة ولّدت نقداً شديداً. فالتسيب الاجتماعي الملحوظ أحياناً، وتخلخل العائلة، وقوة النزعة المادية الحسية، وإغفال المثل في العلاقات الاجتماعية؛ أمثلة على ذلك.

وبعد، فقد أخذ المثقفون يشعرون بأننا نمر في أزمة حضارية شاملة: أزمة في التوجيه الثقافي، وأزمة في التطور الفكري، وأزمة في أوضاعنا الاجتماعية والاقتصادية. فنحن نشكو من تعدد ألوان الثقافة وما يترتب على ذلك من اضطراب في التوجيه، نتيجة اختلاف المنابع الثقافية. فحين نتحدث عن المثقفين ثقافة أجنبية، إنما نتحدث عن أشكال ثقافية مختلفة، وعن طرائق متباينة في التفكير تتصل ببيئات اجتماعية متنوعة. وحين نتحدث عن الثقافة المحلية، فنحن بين عالمين: عالم المدارس الحديثة، وعالم المدارس القديمة، وعندما نتناول المدارس الحديثة نجدها تنهج منهج هذا البلد الغربي أو ذاك. وليس التباين مصدر ضرر في ذاته إن وجدت العناصر الجامعة والأسس الموحدة التي تحفظ الطابع الذاتي وتحقق الانسجام والتكامل في العمل والوجهة. ولكن هذا لم يتحقق كما يجب، وهنا مصدر الأزمة.

ـ ٣ ـ

ونحن نلحظ أزمة فكرية، إذ ما يزال الكثيرون ـ بتأثير رواسب فترة الركود ـ يعنون بالأسلوب على حساب المتانة، وبالكثرة على حساب الدقة والتعمق، وبالحفظ على حساب التفكير، وبالكتابات السطحية على حساب الروح العلمية. ونحن في قلق تثيره النظريات المتباينة، والآراء المتضاربة التي يزخر بها

المجتمع العربي، التي تنقل عن الغرب دون فهم عميق ودون نقد أو بحث عن الجذور، مما أدى إلى تكوين معان مرتبكة وآراء مشوشة لا سند لها إلا العاطفة، وإلى قلق فكري شديد. فإذا بدأت مناقشة في موضوعات كالقومية، أو الاشتراكية، أو الديمقراطية مثلاً وجدت ارتباكاً وسمعت عبارات معادة وآراء لا تدري كنهها ولا تعرف مصدرها. وأنت ترى كذلك نقاشاً مشوّشاً حول مفهوم التراث والموقف منه. فتجد من يفسر التراث تفسيراً عاطفياً، ويرى أنه الحضارة العربية بكاملها ما عاش منها وما اندثر، وترى من يندفع في اتجاه معاكس، فلا يفهم عن التراث إلا أنه بعض التقاليد الجامدة المتحجرة. ويبدو لي أن التراث هو ما لا يزال حياً من الحضارة العربية الإسلامية بيننا يؤثر في حياتنا ويكسب هذا المجتمع طابعه الخاص. وهذا الاختلاف بدوره يوضح سبب ريبة البعض من الحرص على التراث من جهة، وسبب حرص الآخرين على أهميته كبداية وكقاعدة للبعث الجديد من جهة أخرى.

ونحن نحس بأزمة روحية، فقد نظر الناس إلى تقدم الغرب وتفوقه، فأذهلتهم قوته وأعجبهم رخاؤه المادي، كما قاسوا من استعماره واستغلاله الاقتصادي، فلم يروا له مثلاً أو قيماً روحية، بل رأوه مادة وصناعة واقتصاداً. فتزعزعت ثقة الكثيرين بما للشرق العربي من قيم خلقية ومن مثُل، ولم يميّزوا بين هذه القيم وأسباب ضعفه، واختلط الأمر. ومرت فترة طويلة قبل أن يدرك المثقفون أن الفكر الغربي الرائع، وأن الإنسانيات أهملا، وأن الطريقة العلمية في الغرب لم تفهم إلا عند القلائل، في حين إن الناحية المادية (التكنولوجية) في المدنية الغربية بأزماتها هي التي تسربت إلى الشرق العربي. ولعلنا نلاحظ أن نظرتنا إلى العمل والمشكلات أصبحت في الغالب مادية حسية، فنزن أعمالنا بميزان مادي، فصرنا لا نفكر في المثل ـ أو هذا هو الغالب ـ فلا نعمل إلا بقدر محدود، ونرى التضحية أو بذل الجهد في سبيل الخدمة ترفاً أو خيالاً. كم معلّماً يرضى ترك المدن الكبرى ـ إن لم نقل العاصمة ـ ليخدم في الأقاليم؟ كم سمعنا شكوى بأن الخدمة لا تقدر وأن التسيّب طبيعي، وما دام الأمر كذلك فلِمَ التفاني أو الجهد. . . حتى صرنا أمام وضع وخيم بين الجيل الجديد نفسه.

هذا ونحن قد أغفلنا أن قوة الغرب وتقدمه المادي يعبّران عن طريقة في التفكير هي الطريقة العلمية، وعن أسلوب في البحث هو البحث العلمي، وعن تعبير في السلوك والعلاقات أيضاً، ولم نشاهد إلا الأثر وهو هذه الصناعة الملموسة دون إدراك للجهد والتضحيات والمثُل التي سبقت هذا الإنتاج.

ومعنى ذلك أننا حصلنا على فكرة مشوّشة عن الحضارة الغربية، وأننا لم ندرك أسسها، كما أن هذه التجزئة غير الطبيعية في الحضارة كانت ـ وما تزال ـ من أخطر المشكلات التي تجابه الشرق العربي.

وبعد هذا أخذنا نحس بأننا في أزمة نفسية ناشئة عن التراجع أمام الغرب، وعن الشكوى من سيطرته ونفوذه، مما ولّد موقفاً متناقضاً بين النفرة والتقليد. يضاف إلى ذلك أن نقل الكثير من نظم الغرب ومؤسساته دون تمهيد أو تحوير لتلائم وضعنا، ثم فشلها لدينا برغم نجاحها في الغرب، أديا إلى شكنا في قابليتنا، كما أن لتباين الثقافات، ولتعرّض الكثيرين منا إلى ثقافتين أو أكثر تختلفان أصلاً وتفصيلاً في مراحل الدراسة، أثرا في تكوين الأزمة النفسية العامة. وللتوضيح أذكر أن الشباب الموفدين إلى البلاد الغربية بعد الدراسة الثانوية يبتعدون عن بيئتهم في فترة مهمة من حياتهم، إذ إنهم يتركون قبل أن ينضجوا أو يفهموا بيئتهم فتجابههم أزمة تكيّف في المجتمع الغربي، وما إن يتغلبوا عليها بشكل ما حتى يعودوا ليجابهوا أزمة أشد وأخطر، وهي أزمة تكيف جديد لمجتمعهم وإدراك لمشكلاته وللسبل الواجب اتباعها فيه، وهذه مشكلة جديرة بالالتفات والعناية. وأخيراً أشير إلى الإرث النفسي القلق الذي خلفه العصر العثماني. كل هذه عوامل في إحداث أزمة نفسية عامة.

إن شعورنا بهذه الأزمة لا يعني أن المثقفين في الشرق العربي ضلوا الطريق، أو أنهم غمرتهم الأمواج، بل الأمر عكس ذلك، إذ إن إدراك هذه الأزمة ومحاولة تحليلها وفهمها هو دليل يقظة شاملة وسعي إلى مجابهتها وتوجيه النهضة وجهة سليمة.

كما لا يعني هذا الابتعاد عن الحضارة الغربية، بل يهدف إلى توضيح الموقف منها، فنحن لا نريد أن نتخلى عن ذاتنا لنصبح غربيين، ولن نستطيع ذلك. إننا نريد الاستفادة من إمكانياتها وخبراتها استفادة المستنير الشاعر بذاته وكيانه.

إن الحضارة الغربية ما تزال موضع تساؤل من ناحية قيمتها الذاتية ومدى صلاحها للبيئات المختلفة، فيرى الكثيرون ـ حتى في الغرب ـ أن تفوقها المادي والصناعي وتقدمهما العلمي لم يرافقهما سمو في المثل وفي العلاقات البشرية، وأنها تحمل بذور أزمات خلقية واجتماعية، وهي بعد ذلك في أزمة يكثر المفكّرون الغربيون من التفكير فيها، بل إنها أصبحت حسية مادية، ويشير آخرون إلى أن الكثير من الحضارة الغربية متصل بظروف وتطورات تاريخية وإقليمية، وهذا

لا ينقل بقطع جذورها. ولعل هذا يفسر دعوة البعض إلى ضرورة الاختيار من الحضارة الغربية، وإلى أخذ النواحي التي ليس لها طابع محلي كالعلوم والصناعة والاقتصاد، في حين إن آخرين يشكون في إمكان التجزئة، ويرون أن أخذ بعض الأجزاء من الحضارة يؤدي إلى اختلال حضاري، أو إلى أن تجذب هذه الأجزاء المقتبسة بقية الأجزاء.

ولكن هذه الوجهات تنسى أن الموجة الغربية طغت، وأنها غمرت الشرق العربي وضيّقت مجال الاختبار، إن لم نقل صدّعته، وأن الخطر هو أن يفقد المجتمع العربي المثل والمبادئ الخلقية والمقوّمات التي أكسبته شخصيته التاريخية، التي يمكن أن تشدّ ذاته وتكسبه كيانه الجديد.

ويبدو لي أن الطريق السليم هو في تنمية المثل والقيم العربية الإسلامية، وفي تقوية المجتمع العربي الإسلامي: عروبته ومثله الإسلامية؛ لتدعيم ذاته، ولبعث كيانه. وعندئذ يستطيع أن يجابه هذه الموجة الغربية، فيأخذ منها ما يستطيع هضمه لتقوية بنيانه، كما فعل في فترات خلت، وسيرسم طريقه ويحدد موقفه منها عملياً دون فلسفتنا النظرية، وإلا فإننا سنعيد تمثيلية الغراب.

لقد عرضت صورة لما يجابه المثقفين في الشرق العربي في سعيهم إلى بعث هذا الشرق وتجديده، وفي أزمتهم الحضارية بين تيار الغرب وأثر التراث العربي الإسلامي، وفي تعدد ألوان ثقافتهم واتجاهاتهم. وهم في بلاد كثرت فيها الرواسب، وابتعدت عن مجرى الحياة دهراً لتنتبه وقد فاتها الركب. ولعلي عرضت صورة لا تخلو من إيجاز وغموض، ولكنها صدى لما ينتاب المثقفين من قلق ناشئ عن شعورهم بالتخلف زمنياً ومادياً بالنسبة إلى الغرب، وحرصهم على العمل السريع، والحركة السريعة للنهضة. وهذا القلق مصدره الوعي والتنبّه اللذان نرجو أن يصلحا الأفكار والنفوس.

﴿إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾[1]. . . والسلام.

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١١.

الفصل الثالث

التاريـخ والحاضـر

● المحاضرة الأولى(*)

ـ ١ ـ

إن موضوع التاريخ موضوع حيّ، ولذا ينتظر أن تختلف الآراء حول مفهومه وأسلوب كتابته وتفسيره. وهو موضوع يتّصل بصورة وثيقة بالاتجاهات الفكريّة وبالتطورات العامة، فيتأثر بها، وقد يكون له أثره في بعضها.

ومن هنا تباينت الاتجاهات في تعريف التاريخ. فهناك من يراه البحث عن الحقائق الثابتة وتدوينها، وهي نظرة تغلب في القرن التاسع عشر. وهناك من يعتبره تفسير الحقائق وربطها، فالمؤرخ يختار الحقائق، أو بالأحرى يبحث عن حقائق معينة ويجمعها، وهذه هي مادته الأوليّة، ثمّ يكسبها مفهومها التاريخي، وفي الحالين يكون المؤرّخ محور الموضوع. وبهذا المعنى قال كروجه: «التاريخ كلّه تاريخ معاصر»، ويعني بذلك أنّ التاريخ يتكوّن في الأساس من رؤية الماضي بمنظار الحاضر وفي ضوء مشاكله، وإنّ عمل المؤرّخ الرئيس لن يكون التسجيل بل التقدير، ولذا ففهم أيّ تاريخ يتطلّب فهم المؤرّخ واتجاهاته ونظراته.

وهناك من يؤكّد الصلة بين المؤرخ وحقائق التاريخ، فالمؤرّخ دون حقائق لا جذور له، والحقائق دون مؤرخ مجرّدة من الحياة والمعنى. فالتاريخ هو عمليّة متصلة للتفاعل بين المؤرّخ وحقائقه أو «حوار متّصل بين الماضي والحاضر».

إنّ تعريف التاريخ في العصر الحديث، وكذا تفسيره، يتّصل بتطور المجتمعات الغربيّة. ففي العصر الوسيط سيطرت الكنيسة وساد الاتجاه الديني، وانصبّ التفسير على أثر المشيئة الإلهيّة.

وفي عصر النهضة، بدأ التأكيد في الغرب ينصبّ على دور البشر وعلى مسؤوليتهم في إحداث التاريخ.

وتلا عصر النهضة فترة جديدة من المحافظة، اعتبر التاريخ فيها سبيلاً إلى

(*) في حوار عن كتاب: جمعية المؤلفين والكتاب العراقيين، تفسير التاريخ (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٢).

المحافظة على الأوضاع القائمة، وصار رمزاً لحفظ الكيانات.

وفي عصر التنوير، برز اتجاه جديد، وهو أنّ التاريخ حقل مفيد في فهم فعاليات البشر، ولكنه ليس طاغية يتحكّم فينا، وظهرت النزعة العقلية وسادت فكرة التطوّر والتقدّم البشري. ولّما جاءت الثورة الفرنسية، أعلنت في ما أعلنت انتصار العقل، وبشّرت بتكوين مجتمع جديد يستند إليه.

وظهرت الرومنتيكية بعد فترة الثورة، إثر خيبة الأمل في ما حققته الثورة الفرنسيّة، وجاءت تعلن عضويّة التاريخ وأنّ فيه قوى استمرار واتّصال، وإن كان بعض هذه القوى غير واضح.

ونتيجة للتقدم العلمي وتأكيد قوانين الطبيعة، ظهر الاتجاه إلى ربط التاريخ بالعلم، وظهرت المدرسة الإيجابيّة في القرن التاسع عشر، وحاولت أن تجد للتاريخ ومن التاريخ قوانين لتطوّر المجتمعات ونماذج لذلك التطوّر، فقام هيغل يؤكّد فكرة العقل الفعّال في التاريخ، ونادى بالفكرة القائلة إنّ البشريّة تسير إلى عصر ذهبي، وأنّ الفكرة أو العقل وراء تطوّر التاريخ. وقال غيره: إن فكرة معيّنة تسيّر التاريخ كالقول بأنّ ملكية أدوات الإنتاج وما تحدثه من علائق تكمن وراء حوادث التاريخ كما هو شأن النظريّة الماركسيّة.

وإذا كان هيغل يرى في التاريخ مسرحاً لتبرير فلسفته ولخدمة بروسيا المتوثبة، فإنّ ماركس رأى في التاريخ وسيلة إلى إحداث ثورة في خدمة الطبقة العاملة. وكل منهما انتهى أسلوبه الديالكتيكي عند فكرة اعتبرها نهاية المطاف. وهذا بحد ذاته لا يخلو من تناقض داخلي.

وهكذا سادت فكرة تفسير التاريخ في إطار من القوانين والأشكال، وآخر من حاول التعبير عن هذا الاتجاه في شيء من التوسع هو المؤرّخ أرنولد توينبي في كتابه **دراسة التاريخ**.

وهذا الاتجاه ولّد رد فعل لدى كثير من المؤرخين الذين لم يستطيعوا أن يهملوا دور «المجهول» في التاريخ، أو أن ينسوا التعقيد في الظروف، واختلاف الإمكانيّات، وراحوا ينشدون توازناً بين الفرد والمجتمع، بين الظروف وإمكانيّات الإبداع في التاريخ.

ومع أن بعض النظريّات تفوّقت وكان لها شيوع في فترة ما، إلا أننا نرى دوماً تباين الآراء، وتعدّد وجهات النظر. وقد اضطرب الرأي بين من يأخذ بنظرية أو بفكرة في تفسير التاريخ (مثل الحرية، العقل المسيطر، البطل، الجماهير) ومن

لا يريد إلا الاستقراء. وكما اتّخذ التاريخ لدى بعضهم وسيلة لإحداث ثورة أو تبدّل في أوروبا (كما فعلت الماركسيّة والنازيّة)، فقد كان لدى آخرين (حتى القرن التاسع عشر) وسيلة إلى المحافظة على أوضاع وكيانات، أو بالأحرى عامل ركود وجمود.

ولا بد أن نشير إلى أنّ هناك تطورات خارج أوروبا أثّرت في فهم التاريخ، وهي التحولات الكبيرة في العالم، أي الحركات الاستقلالية والنهضات القوميّة في آسيا وأفريقيا. فقد أدخلت هذه لأول مرّة، وبصورة فعّالة، عاملاً جديداً في فهم التاريخ عند الغربيين، إذ جعلتهم يتخلّون لأوّل مرّة عن فكرة ملازمة، وهي أنّ التاريخ العالمي هو التاريخ الغربي، وأنّ كل جهود البشريّة انتهت إليه، وأنه (أي التاريخ الغربي) منطلق ونهاية التاريخ. وبدأ الغربيون يشعرون بأنّ هناك حضارات وشعوباً يجب أن تفهم، وأنّ النظر إلى التاريخ على أنه غربي نظر خاطئ، وأدركوا أنّ نظرات إلى التاريخ غير النظرة الغربية، بل إنّ فهم تاريخ أية أمة، يبدأ لدى أبنائها. وكل دراسة تأتي من الخارج لتاريخ أمّة ما إنما تعبّر عن نظرة جانبية يتعذّر في الغالب أن يتمثّل صاحبها طبيعة تاريخ الأمّة أو روح حضارتها.

يتبينّ من الملاحظات السابقة أنّ أساس كلّ النظريات والآراء المذكورة اجتهاديّ، وأنها جميعاً ترتبط بظروف المجتمعات الغربيّة وبتطورها، وأنه ليس من الدقّة أن نأخذها مجرّدة عن ظروف نشأتها.

وأمامنا طريقان: **الأوّل** أن نأخذ بنظرية من النظريات ونجد لها التبرير والتأييد في التاريخ، أي أن نحاول إيجاد ما نريد في التاريخ، والتاريخ سجل وآثار تتسع لذلك، ولكن هذه الطريق تجعل التاريخ وسيلة لخدمة أغراض خارجة عنه. **والثاني** أن ننظر إلى التاريخ بذهن مفتوح، وأن نحاول استقراءه للتوصّل إلى النتائج. وهذه حالة لا تفترض ذهناً خالياً تماماً، بل إنّ الإنسان جزء من مجتمع له مشاكله وثقافته وتيّاراته، وإرثه الحضاري، وهذه كلها تؤثّر في تفكير المؤرّخ، ولعلها تكوّن لديه بعض الفرضيات والمفاهيم العامة.

وأخيراً، فإن طبيعة تاريخ أمّة ما، بحكم نشأته وسيره، قد تختلف عن طبيعة تاريخ أمّة أخرى، فتتطلب فرضيّات تنبثق عنه مما لا يصدق على التاريخ الآخر.

ـ ٢ ـ

ولنا أن نتساءل عن نظرتنا إلى تاريخنا، وعن صلة هذه النظرة بالحاضر. ومن الواضح مبدئيّاً أن التنبّه العربي الحديث رافقه اهتمام واسع بالتاريخ العربي، فمنذ البدايات نجد البعض يرى في تذكّر الصفحات الماضية سبيلاً إلى تكوين الثقة

بالنفس وبالإمكانيّات، أو ردّاً على الذين يرون الخمول ظاهرة طبيعيّة في وضع الشّعب، كما رآه البعض ضرورة لفهم ظهور الإسلام وأمجاده. وهذا يعني أن الحاضر العربي وجّه الاهتمام إلى جوانب معيّنة من التاريخ العربي الإسلامي، وهي جوانب الازدهار والقوّة، مع إغفال فترات أخرى ليست لها هذه الميّزة.

وهناك عامل آخر ـ أحدث من سابقه ـ حفّز الدراسة التاريخية، وهو الشعور بأنّ فهم الماضي ضروري لإدراك الحاضر، وأنّ تكوين الوعي التاريخي ضروري إذا أردنا فهم مشاكلنا الحاضرة والتخطيط لمستقبل أفضل. وهذا يبدو بجلاء في دراسة الفترات التي تلت العصور الزّاهرة.

ومثل هذه الدوافع تفترض وجود نظرات أو وجهات في تفسير التاريخ العربي. وهنا نبيّن أننا أمام وجهتين: فهناك من يظنّ أن التاريخ يشدّ إلى الوراء ويقف في طريق الحركة، أو أنّه يخدّر الهمّة، وأننا يلزمنا تركه وراء ظهورنا إن أردنا البناء. وهي نظرة تصدر عن فئتين: فئة تريد تطبيق الماركسية ومفاهيمها، فلسفة تاريخيّة ونظاماً، وتريد قطع الصلة بالماضي وتكوين خلق جديد؛ وفئة ترى في الإكثار من تمجيد الماضي، وفي دعوة البعض إلى تجديد رسومه، وفي إضفاء حرمة خاصّة عليه، نسياناً للحاضر وانغماساً في التاريخ، وترى أن هذا الاتجاه ينسي الناس الحاضر ويدفنهم في الماضي. وإذا كانت الفئة الأولى لا تعترف بجذور ولا ترى شجرة حضاريّة، وتريد أن تستورد كل شيء، فإنّ الفئة الثانية إنما تعبّر عن رد فعل لمغالاة البعض. ومن الواضح أنّ الدراسة التاريخية النقديّة ضرورية لإزالة مثل هذه المخاوف. ولكن كل دراسة تاريخيّة تتطلب أيضاً الشعور بالتراث والتحسّس به لئلا تفقد خطها المعنوي.

أمّا الوجهة الثانية فترى في التاريخ حياة متّصلة، وترى أن الحضارة شجرة لها جذورها وخطّ نموها، وأنّ الذات الحضارية لا تتركّز دون وعي للتاريخ، كما أنّ البناء لا يستقيم دون أسس راسخة. وسنرجع إلى هذه.

ونتساءل الآن: هل لدينا تفسير للتاريخ العربي؟ لقد قدم المؤرخون القدامى بعض التفاسير، ومن ذلك أنّ التاريخ البشري ـ بما فيه تاريخ العرب ـ تعبير عن المشيئة الإلهية المتمثلة في توالي الرسالات، وآخرها وأكملها الإسلام. وأصبح التاريخ بعد ظهور الإسلام تاريخ أمّة هي الأمّة الإسلاميّة، ومحورها العرب، ويتمثل هذا في تاريخ الطبري مثلاً.

وهناك تفسير آخر هو أنّ التاريخ العربي تعبير عن دور الأشراف العرب الذين

حملوا رسالة الإسلام ونشروا العربيّة في العالم، ويتمثل هذا في كتب البلاذري.

وهناك من فسّر التاريخ تفسيراً أخلاقياً، ورأى فيه العبرة بتصرفات البشر، وسبيلاً إلى تلافي الأخطاء، وعوناً على الاهتداء، كمسكويه.

وفسّر آخرون التاريخ على أنه تعبير عن فعاليّات الأشراف والعلماء والأدباء والزهّاد والكتّاب، كل ذلك في نطاق دولة الإسلام، كما ترى في تآليف أمثال ابن الجوزي والذهبي.

وأخيراً هناك تفسير حضاري اجتماعي، كتفسير ابن خلدون الذي يرى أن المجتمعات تبدأ برباط العصبيّة، وتتدرّج إلى التوسّع غالباً، فالازدهار الحضاري، يعقبه الترف والرّكود، فالضعف والانهيار، فهو، إذن، يعطي قوانين لنشوء المجتمع والدولة ولتطورها، ثم تلاشيها.

ولو نظرت إلى كل تفسير لوجدت صلته وثيقة بالتطوّر الثقافي الاجتماعي والسياسي، ولرأيت أنه نتيجة مفهومه لهذا التطوّر.

ومرّت بنا فترة ركود فكري حتى بداية النهضة الحديثة. وقد انقطعت بنا الأسباب مع هذه التفسيرات. ثمّ اتصلنا بالفكر الحديث وبتفاسيره التاريخيّة، ولكننا ما نزال نتلمّس الطريق لوضع تفسير حديث لتاريخنا.

وحين ننظر إلى الدراسات العربيّة الحديثة نرى أن البعض أكّد فكرة الأمة بمفهومها البشريّ، وجعل الأمّة العربية بالمفهوم الثقافي أو غيره محور الدّراسة.

وذهب البعض إلى تأكيد تاريخ الشعوب لا الأمراء أو الخلفاء، ونبّهوا إلى وحدة تاريخ الأمّة واتّصاله، في حين إن دراسة التاريخ على أساس الأمراء أو الأسر تورث التجزئة وتربك فهم التطوّر العام.

ومع أنّ بعض هذه الدراسات ينطوي على روح عربيّة أو على وجهة قوميّة، إلا أنه يندر أن نجد دراسة فسّرت التاريخ العربي ككل من هذا المنطلق.

والتفت البعض إلى أهميّة الأوضاع الاقتصاديّة وأثرها في الحياة العامة، وطبّقوا ذلك على فترة أو حركة. وحاول غيرهم أن يعالج النواحي الاقتصاديّة المتشابكة مع جوانب الحياة الأخرى. وهذا الاتجاه لا يعني بالضرورة تفسير التاريخ العربي تفسيراً مادياً كما يظن. والواقع أننا لا نرى إلا تطبيقاً محدوداً للتفسير المادي عند الكتّاب بالعربيّة.

وهناك بعض الدراسات التاريخيّة التي تحوي نظرات إسلامية في تحليل التاريخ العربي، وخاصة في دراسة فترة الراشدين. وهي في الغالب تلخيص أو اقتباس من المصادر الأوليّة، ولكني لم أر تفسيراً إسلامياً شاملاً، بمفهوم حديث، للتاريخ العربي الإسلامي[١].

ومثل هذا الوضع منتظر في الدراسة التاريخية، إذ لا بد من أن تستقرّ فلسفة معيّنة أو تتبلور نظرة تاريخية لدى الباحث قبل أن يستطيع تطبيقها. ولا بد مع ذلك من أن تستقر أصول البحث التاريخي قبل أن يتخذ البحث أسلوبه التاريخي المتين.

ولا يعني هذا أني أحبذ أخذ فلسفة تاريخيّة معيّنة وتطبيقها على التاريخ العربي، فالفلسفات التاريخية رهينة بظروف نشأتها، وقد يؤدي تطبيقها إلى قسر التاريخ ليماشيها، وإلى إخراجه عن نطاقه.

ـ ٣ ـ

ونحن حين ندرس تاريخنا نريد فهمه، وبالتالي تكوين فكرة واضحة عن جذور حاضرنا، وفهم إمكانياتنا وتقدير دورنا في سير البشريّة، وتتطلب مثل هذه الدراسة، لتكون جديّة، توفر عناصر عدّة، منها:

ـ أن لا تكون دراسة خارجيّة، أي من قبل أناس من خارج المجتمع العربي، لأنّ مثل هذه الدراسة قد تكون مفيدة وقيّمة، إن سلمت من الهوى، ولكن ينقصها الفهم الداخلي والشعور بروح التاريخ العربي.

ـ أن لا تكون لدينا فرضيات خارجة عن هذا التاريخ وعن المجتمع الذي صنعه، فإذا كنا بحاجة إلى أن نفهم كل النظريّات التاريخية، إلا أننا لا نريد إخضاع تاريخنا لفرضيّات ووجهات بعيدة عنه، بل الأجدر بنا أن تكون فرضيّاتنا مشتقّة من هذا التاريخ ومن محاولاتنا لفهمه. وكمثل لذلك، أذكر أن فكرة الأمّة تسود جلّ تاريخ العرب، وأن توسّعهم وحضارتهم استندا إلى رسالة تاريخيّة حملوها، وأنهم خرجوا بقيم خلقيّة وإنسانيّة لعبت دورها في تطوّرهم وأثرهم في سير المدنية.

ـ أن ندرس تاريخنا بروح النّقد والتفهّم في آن واحد. ونحن لا نريد إضفاء صفة القدسيّة عليه، فهو تاريخ بشر، ولكننا كذلك لا يمكننا هدم وتقويض حقائقه على مذبح الشكّ الساخر، ولا نريد في الوقت نفسه إضفاء صفة

(١) هناك محاولات حديثة في هذا الاتجاه.

رومانتيكية عليه بدراسته كتاريخ بطولات، لئلا نغفل دور الجماعات فيه؛ «فهذا رسول القادسية يقول لعمر بن الخطاب: استشهد فلان وفلان. . .، وآخرون لا نعرفهم، فقال عمر: ولكن الله يعرفهم». ونحن نريد روح تفهّم لهذا التاريخ، فهناك تراث متّصل، وهناك اتجاهات وتيّارات تستحق الملاحظة والمتابعة، وحتى الأساطير نفسها، رغم أنها لا يؤخذ بها، فإن لها دلالتها في فهم التاريخ أحياناً.

ـ أن نتذكّر أنّ الحاضر يتصل بالماضي. فالحاضر يثير بعض المشاكل، والحاضر يكوّن مفاهيم ونظرات، وهذه تؤثّر في دراستنا للماضي، كما أنّ الماضي له جوّه، وله مفاهيمه، ولا يمكن إغفالها في دراسته. ومن المتعذّر فصل هذين الجانبين، فهما متكاملان متفاعلان، ومدى ذلك يتصل بالممارسة التاريخيّة والتقدير الذاتي.

ـ ونحن نقدّر وجهة الاتصال والاستمرار في تاريخنا. ولكننا ندرك أيضاً أنه مرّ بفترات فيها طابع الثورية والتوثّب حين تتجمع قوى الأمّة لتندفع منطلقة صاخبة. وهذا يعني أن تاريخنا، وإن كان متصلاً متتابعاً، إلا أن فتراته متباينة في الحركة وفي التأثير المباشر والبعيد، فقد تكون فترة بعيدة نسبياً أكثر أثراً في تفكيرنا وحياتنا الحاضرة من فترة تلتها زمنياً بمدّة طويلة.

ومعنى هذا أننا لا ننظر إلى تاريخنا نظرتنا إلى الظواهر الطبيعية الرتيبة، فإذا أردنا فهمه وجب أن ننظر إليه بتوثبه وركوده، بجماعاته وأفراده، بأحداثه العاديّة ومفاجآته.

ـ إنّ المجتمع وحدة تتداخل فيها العوامل وتتبادل التأثير، فالجوانب السياسيّة والاجتماعية والاقتصاديّة والفكريّة والنفسيّة تلعب دورها متداخلة متشابكة ولا يمكن إغفال جانب منها.

ـ وتاريخنا ـ قبل ما ذكرنا وبعده ـ تاريخ أمة وتاريخ حضارة، شهد من ضروب النشاط ألواناً، وعجّ بالتيارات والاتجاهات، ومرّ بفترات توثّب وفترات ركود، ولكنه يبقى تاريخ أمّة عربيّة وتاريخ حضارة عربيّة إسلاميّة.

وخير سبيل لدراسة التاريخ العربي هو أن يبحث عن أسس حديثة (منهج البحث التاريخي). ولكني لا أرى أصول البحث التاريخي الغربي وافية، بل من الضروري أن نكوّن مصطلحاً تاريخياً يمكّن من فهم أصول التاريخ العربي ومصادره. إننا لا نحتاج إلى التلاعب بالتاريخ، فكل بناء يستند إلى الزيف زائف. وما أحرانا أن نبني على أسس متينة من البحث ومن الشعور بالمسؤولية.

● المحاضرة الثانية(*)

ـ ١ ـ

لا يراد بعنوان الحديث المقارنة بين الماضي والحاضر، ولا يراد تقييم الماضي والحاضر، ولكن يراد فهم بعض قضايا الحاضر إن أمكن بتحليل الماضي.

إننا ننظر إلى تاريخنا فنرى الإنجازات الرائعة في السلم والحرب، نرى الفتوح الصاعقة تمدّ الرقعة العربية الإسلامية بين أواسط آسيا وجنوب فرنسا، ونرى تكوين الأمة الواحدة، ونرى إنشاء حضارة أغنت البشرية، ونرى الإبداع في الفكر والعلم، وننظر إلى الواقع فنرى التجزئة والتخلّف، ونشهد غياب الحريات أو تراجعها، ونرى العلم خارج ثقافتنا، ونرى جلّ ثرواتنا بيد الغير.

كيف نفسر هذا؟ هل فشلنا في فهم التاريخ، أم خاننا التاريخ؟ وهل ننفي أن تكون للتاريخ جدوى، أم أننا بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في دراستنا للتاريخ؟

إننا لن نجري وراء نظرات خارجية إلى تاريخنا، بصرف النظر عن منطلقاتها، إننا نريد نظرة داخلية إلى هذا التاريخ من أهله، ونريد فهم حركة التاريخ، وهي مسألة شائكة، فالمجتمعات في سيرها وتطورها تخضع لعوامل متعددة ومتشابكة.

ونريد الانطلاق من مشاكل الحاضر لنرى جذورها وصلتها بالماضي في سبيل فهم أفضل ومستقبل أكرم.

ـ ٢ ـ

إن صفحات التاريخ تشير إلى تلازم الإسلام والعروبة، فلا مواجهة ولا تعارض. جاء الإسلام وكان أثره حاسماً في حياة العرب وفي تكوين الهوية العربية.

(*) ألقيت في جامعة دمشق، ونشرت في: الندوة (عمّان)، السنة ١٢، العدد ١ (شباط/ فبراير ٢٠٠١).

فالعرب اتحدوا لأول مرة بالإسلام، وحملوا رسالته في الفتوح، وتحت لوائه انتشروا في الأرض، ووضعوا أسس الحضارة العربية الإسلامية.

وشرّف الإسلام العربية بالقرآن، فحفظها ووسّع نطاقها، مفردات وأفقاً. وجعل الإسلام العربية أساس النسبة إلى العرب، في مواجهة قاعدة النسب التي تتصل بالعصبية. ومع التطورات الاجتماعية والثقافية، عبر فترة تجاوزت القرنين، صارت العربية الرابطة العامة للعرب.

وصار للتعريب دور تاريخي في توسيع نطاق العروبة بعكس رابطة النسب المحدودة. وكان التعريب نتيجة عوامل عدة، مثل: انتشار الإسلام الذي رافقه ابتداء انتشار العربية، وانتشار العرب إلى الريف ونشاطهم، وتراجع المفاهيم القبلية بما فيها فكرة النسب، إضافة إلى أن العربية صارت لغة الفكر والثقافة والإدارة في البلاد الإسلامية لثلاثة قرون على الأقل، وتكوين الثقافة العربية الإسلامية، وبالتعريب بالدرجة الأولى تحددت رقعة البلاد العربية.

وبالعربية وضعت الثقافة العربية الإسلامية، وتكاملت في فترة التكوين (القرون الثلاثة/ الأربعة الأولى). بدأت هذه الثقافة بالدراسات الإسلامية: علوم القرآن وتفسيره، وعلوم الحديث، وعلم الفقه وأصوله، وبالدراسات العربية (علوم اللغة والنحو والأدب والتاريخ إضافة إلى الشعر).

وبعد أن وضعت خطوط هذه الدراسات (العربية والإسلامية)، جاء نقل علوم الأوائل بالترجمة (من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية) ودراستها، ثم التأليف والإضافة فيها وإغناء الثقافة العربية الإسلامية.

وشارك في الثقافة المسلمون من غير العرب بصورة فعالة، كما شارك فيها المتعرّبون، والعرب من غير المسلمين، وبخاصة في العلوم بأنواعها، وإذا كان الإسلام ـ ديناً ـ رابطة بين المسلمين، فإن الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة العرب عامة.

ويلاحظ أنها ثقافة تشمل العلوم المكتوبة بالعربية، ولكن فترات الركود حذفت العلوم من نطاق الثقافة.

وصارت العربية قاعدة الهوية العربية.

وحين ننظر إلى كتابات بعض المفكّرين، من أدباء ومؤرخين وفلاسفة وعلماء وفقهاء ولغويين، بين القرنين الثالث والتاسع الهجري، نراهم يذكرون أن العربية

قاعدة العروبة، ويتحدثون عن أُمة هي الأمة العربية تميزاً لها من الملة التي تجمعها رابطة الدين.

ولما ظهرت لغات إسلامية أُخرى، كالفارسية والتركية، بقيت العربية لغة العلوم الإسلامية الأولى عبر العصور، إضافة إلى كونها لغة الثقافة العربية، مما يؤكد التلازم بين العروبة والإسلام.

هكذا اقترن الإسلام بالعربية في فتراته الأولى خاصة، ورسخت هذه الصلة في وعي الجماهير حتى الوقت الحاضر، ويظهر ذلك في أوقات الأزمات في البلاد العربية، وذلك في التحرك الشعبي بصورة عفوية.

إن القول بوجود تعارض بين الإسلام والعروبة بعيد عن الدقة، فالفكرة العربية تعبّر عن الانتماء إلى الأمة العربية، والحركة العربية هي في الأساس سياسية، تهدف إلى أن تحقق للأمة العربية في الأخير كياناً سياسياً واحداً، أمّا الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة.

ثم إن الفكرة العربية، في القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين ـ وفي تيارها الرئيسي ـ كانت عربية إسلامية، تجد في العربية قاعدة مشتركة للعروبة، وكذلك للوطنية في مواجهة الطائفية.

وكان البعض يُروج ـ استناداً إلى أفكار غربية ـ لفكرة أن القومية العربية منقولة عن القومية في الغرب. وقد انتهت أبحاث حديثة إلى أنه بالإضافة إلى الفكرة القومية في الغرب توجد هوية قومية أُخرى إثنية أو ثقافية في المجتمعات الشرقية.

والواقع أن فكرة الأمة العربية التي تربطها اللغة والثقافة العربية لم تكن نتاج القرن التاسع عشر أو العشرين، بل إنها ممتدة في التاريخ.

ـ ٣ ـ

هل أشير إلى التجزئة السياسية للبلاد العربية، وما ترتب عليها من اختلاف في الأوضاع والمواقف، وما رافقها من ضعف؟

عرفت البلاد العربية الوحدة في فترات من التاريخ العربي الإسلامي، كما شهدت فترات من التجزئة. إن فكرة الأمة العربية ووحدتها ظهرت في التاريخ على أساس من اللغة والثقافة، وتمثلت في الفكر منذ القرن الثالث الهجري،

وربما كانت بدايات هذا الاتجاه في فترة الوحدة السياسية في الإسلام، ولكن الفكرة رسخت بعد زوال الوحدة السياسية.

فالأمة العربية ثقافية في الأساس، واستمرت كذلك، ولذا بدأت فكرة الوحدة والعمل لها في الفترة الحديثة على أساس من اللغة والثقافة، وهذا يجعل الوحدة هدفاً دائماً.

لقد اعتدنا في الحديث عن الوحدة أن نبحث عن العناصر التي تجمع بين العرب وتجعلهم أمة، ولكننا أغفلنا فحص عناصر التجزئة وجذورها، وآخرها النفط، وهذا جعل النظرة رومانسية بدل أن تكون واقعية وواعية.

وفي الحديث عن الوحدة أغفلنا عامل الأرض، مع أن من عناصر تكويننا الموقع والاتصال الجغرافي، وذلك رغم البوادي والصحاري التي لم تكن عائقاً في تاريخنا، وأغفلنا اعتبارات المصالح المشتركة، رغم أنها كانت عنصراً فاعلاً في التاريخ والحاضر.

هذا، وقد نسبنا التجزئة في العصر الحديث إلى الاستعمار وأطماعه وتفوقه، ونسينا عوامل التجزئة الداخلية، إضافة إلى العوامل التاريخية.

وفي عصر التكتلات والقوى الممتدة الأصقاع، قد تبدو الوحدة أمراً طبيعياً إذا تذكّرنا أنها بين أجزاء أمة واحدة، ولكن التاريخ الحديث بيّن أن هذا لا يحصل بالضرورة إلا في ضوء فكرة جامعة، وجهةٍ وحركةٍ.

ومن ناحية حضارية، فإن الوحدة ضرورة. قد لا تفضي التجزئة بالضرورة إلى التخلف أو إلى التراجع الثقافي، ولكن الوضع يختلف في حركة التقدم العلمي الهائل، وفي وجود الأخطار الخارجية. إن الأخطار الخارجية قد تهدد الثقافة، ألا ترى أثر الحصار الاقتصادي في بعض الأقطار العربية؟ ماذا تبقّى للثقافة والحضارة في العراق إثر الحصار الشامل؟

إن التجزئة لا توفر الإمكانات اللازمة للنهضة الشاملة أو لمواكبة الحركة في العلوم والتكنولوجيا. ألا ترى محاولات أوروبا في الاتجاه نحو نوع من الاتحاد والتكامل، وبخاصة في مجال العلوم والتكنولوجيا والاقتصاد، رغم اختلاف الكيانات والأصول؟

هل يستطيع كل بلد من البلاد العربية ـ على انفراد ـ مواجهة التحديات، إن لم نقل الهيمنة الخارجية؟ إن الواقع ينفي ذلك.

هل لدى أي بلد الإمكانات المادية وغيرها التي يتطلبها التقدم العلمي الهائل والتكنولوجيا؟

أظن الإجابة واضحة تماماً، بل إن درجة التخلف ستزداد والفجوة تتسع مع الزمن.

هل تستطيع البلاد العربية مجزأة، أمام مدّ العولمة المتزايد في التجارة والمال أن تجد لها مكاناً أو دوراً؟

فإذا كانت الجبهة العربية الواحدة بأي شكل مطلباً سياسياً قومياً، فإنها الآن وبكل أبعادها ضرورة حياتية.

ـ ٤ ـ

ونلاحظ دور العسكر في الفترة الحديثة في الحياة العامة في عدد من البلاد العربية، وتحولهم من دورهم في الدفاع عن الكيان ومواجهة الأعداء إلى تولي السلطة وحكم البلاد.

قد يبدو هذا مسألة طارئة، وقد نقول إن المدنيين ساهموا في التمهيد لمجيئهم، بل إنهم تعاونوا معهم في مواجهة السياسيين الذين تولوا السلطة، والانقلاب عليهم، وخاصة حين اتهموا أولئك السياسيين بمحاباة الاستعمار أو بتأسيس أنظمة برلمانية شكلية.

ولكننا حين نكشف عن خلفيات السياسيين هؤلاء نجد أن جلّهم من خريجي الكلية العسكرية العثمانية، في وقت كان الاهتمام الأول في الدراسة العالية بالكلية العسكرية.

وحين بدأت الحركة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شارك فيها في الفكر فئة من رجال الفكر، وشارك بعض العسكريين، ولكن الثورة العربية التي هيأ لها المدنيون فكرياً تولاها العسكريون بحكم الظروف (عدا القيادة العليا)، وكان طبيعياً أن يكون للعسكريين دور قيادي في بدايات النهضة في العراق والشام مثلاً.

وحين نرجع إلى القرن التاسع عشر، فترة التنظيمات العثمانية ومحاولات التحديث والإصلاح في الدولة العثمانية، من أيام محمود الثاني من جهة، وفي مصر من أيام محمد علي، نجد أن الهدف الأول من كل ذلك كان تحديث الجيش

وبناءه على أسس عصرية لمواجهة الخطر الخارجي (الغربي) الذي يهددهم. كان ذلك الهدف الأول، وكان إنشاء المدارس الحديثة لخدمة هذا الهدف.

فالنهضة الحديثة قامت من أجل العسكر، وأدت إلى أن يلعبوا الدور الأكبر فيها، ولعل العودة إلى البدايات تساعد على جلاء الصورة. فالحركة الإسلامية باتجاه الفتوح وحدت التوجيه والتنظيم من قيادة مدنية تحمل رسالة جديدة؛ وحدت الكل، بدواً وحضراً، تحت راية الإسلام، وقامت بالفتوح الكبرى في موجتين: زمن الراشدين، ثم زمن الأمويين.

وكانت الأمة العربية قاعدة الجيش، وقامت الجيوش الأولى على أساس التطوع والرغبة في الجهاد والمجد، ثم نظم تكوين الجيش وتدريبه في العصر الأموي، ولكن العصبية القبلية والحزبية السياسية أدت إلى التخلي عن فكرة الأمة/ الجيش إلى الجيش النظامي زمن العباسيين.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الثورة العباسية التي أسقطت الدولة الأموية، جاءت بعد دعوة سرية استمرت حوالى ثلاثين عاماً. فهي لم تكن حركة عسكرية انقلابية، بل كانت في الأساس دعوة لها برنامجها ودعاتها وتنظيمها.

ولكن الجيش النظامي، من عرب وفرس وغيرهم، لم ينجح بعد العصر العباسي الأول، إذ أضعفه تكوينه من أكثر من مجموعة إثنية، وزاد في ذلك الانقسامات في الأسرة الحاكمة، والثورات الداخلية المتتالية، مما دفع إلى إدخال عنصر جديد، وهم المرتزقة من الأتراك وبعض من كان في جوارهم. ولم يكن لهؤلاء الأتراك مزية إلا المزية العسكرية، ولكن سرعان ما أخذوا السلطة في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وكان ذلك بداية لتسلط الأتراك السلاجقة على البلاد بين أواسط آسيا والبحر الأبيض، وثبتوا وعمّموا الإقطاع العسكري.

وكان الغزو الخارجي للصليبيين أولاً، ثم المغول، ثم الغرب أخيراً، قد أحدث أثراً كبيراً في استمرار الهيمنة العسكرية للأتراك متمثلة في دولة المماليك في مصر والشام، ثم الدولة العثمانية.

وكان التهديد الغربي سبب التركيز على الجيش وتوجيه الاهتمام إلى إصلاحه، ولذلك فإن التنظيمات في الدولة العثمانية، والتحديث في مصر، اتخذا هدفهما الأول، وهو تحديث الجيش وإصلاحه، واستمرت العناية به طيلة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

ومن المؤثرات التاريخية الحاضرة في المجتمعات العربية البداوة والقبلية وما يتصل بها من قيم.

إن التقابل بين البادية والحاضرة أدى إلى ازدواجية في القيم في المجتمعات العربية.

وهذا التقابل قديم في التاريخ، وجاء الإسلام، فجمع بين البدو والحضر تحت رايته وفي إطار عقيدته، فكان دور البدو إيجابياً في الفتوح، ووجه الإسلام البدو إلى الاستقرار وشجب العصبية القبلية، ومع بقاء القبيلة/العشيرة وحدة اجتماعية، إلا أن الإسلام تخطاها حين جاء بفكرة الأمة وجعل لها الولاء الأول. ولكن القبلية استمرت، حتى بعد الاستقرار، فلم تستوعب القبائل مفهوم الأمة/الدولة، وكان تاريخ صدر الإسلام فترة صراع بين المفاهيم القبلية والولاء للقبيلة، والمفاهيم الإسلامية ومحورها الولاء للأمة في الحياة العامة.

فبعد موجة الفتوح واستقرار القبائل الغازية، بدأت العصبية القبلية بالظهور بشكل جديد بصورة عصبية سياسية، تمثلت آنئذ بشكل تكتلات أو أحلاف قبلية تتنافس (أو تتصارع) على السلطة، كما تبيّن من التحالفات بين قيس ويمن، وهو مؤشر لما يمكن أن يحصل في فترات تالية.

وكان لهذه العصبية القبلية الجديدة دورها في سقوط الدولة الأموية، وأثرها في التخلي عن الجيوش المستندة إلى القبائل، والاتجاه إلى الجيش النظامي، ثم إلى المرتزقة في القرن الثالث الهجري، واقترن هذا التطور ببداية عودة المواجهة بين البداوة/القبلية والحاضرة.

ولا يخفى أن الحاضرة (وبخاصة في الهلال الخصيب) كانت محل جذب للبدو وهجرات متصلة ما دامت الأبواب مفتوحة، وبالتالي ـ وفي القرنين الرابع والخامس ـ ظهور إمارات قبلية (بنو حمدان، بنو مزيد، بنو عقيل).

وشهدت البلاد العربية موجات من البداوة تطغى على السهول وتؤثر في بنية المجتمع وعلاقاته. ففي القرن الخامس الهجري ارتفع المدّ القبلي ليغمر دار الإسلام، فهناك البداوة التركية السلجوقية التي هيمنت على ما وراء النهر وخراسان، واندفعت لتغمر إيران والهلال الخصيب. وهناك موجة البداوة العربية (بنو هلال وبنو سليم) التي انطلقت ابتداءً من الجزيرة العربية لتغمر المغرب العربي.

ويمكن أن نلتفت إلى عودة نشاط البداوة والقبلية في البلاد العربية زمن العثمانيين، وبخاصة في القرن الثامن عشر. ويلاحظ أن البوادي كانت تمدّ البلاد المجاورة بالقوى البشرية، وخاصة بعد فترات الأوبئة والطواعين.

ولم تستطع الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر توطين القبائل عن طريق قانون الأراضي والتجنيد والتعليم الجديد، ولم تتمكن من كبح القيم القبلية، ولم تقف الدولة الغربية المنتدبة بعد الحرب العامة الأولى ضد القبلية والبداوة، بل حاولت الإفادة من وجودها لصالحها.

ومع أنه جرت محاولات في بعض البلاد العربية (قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها) لتوطين البدو ولنشر التعليم بينهم ولتهذيبهم عن طريق الجيش والتعليم (وذلك بعد أن وقفت ضد مفهوم الدولة)، إلا أن بعض الأنظمة الحاكمة، ولأسباب معلومة، راحت تتقرب من القبلية وتقوّيها.

إن القبلية بقيمها ومفاهيمها ما تزال غير مستوعبة مفهوم الدولة، والقبلية بعيدة عن مفاهيم الوحدة، بل هي تسير في اتجاه مضاد.

- ٦ -

وقد نتحدث عن المواجهة مع الغرب في العصر الحديث، لنجد أن هذه المواجهة ليست حدثاً فريداً، إنها ظاهرة تاريخية، ظاهرة الصراع بين الشرق والغرب.

يكفي أن نشير إلى غزو الإسكندر للشرق واجتياحه من البحر الأبيض إلى حوض السند، ومع أنه أفضى إلى إحداث كيانات سياسية، إلا أن المهم هو انتشار الثقافة الهلنية وهيمنتها في الشرق.

وانتهى الوضع من جديد إلى وجود قوتين تتنازعان السلطة والنفوذ بين البحر الأبيض وأواسط آسيا: الدولة الساسانية والدولة البيزنطية.

وكانت المواجهة الثانية الكبرى بالحركة الإسلامية التي أنهت الدولة الساسانية وأخذت بلاد الشام ومصر والشمال الأفريقي والأندلس، وظلت تطرق أبواب أوروبا من جهة القسطنطينية وجنوب فرنسا.

أفضت الحركة إلى نشر الإسلام والعربية وتعريب المناطق المذكورة باستثناء الأندلس.

كانت الحركة الإسلامية أكبر تهديد واجهته القوى المسيحية.

وجاء الردّ في حركة الغزو الإفرنجي للبلاد الإسلامية تحت راية الصليب، وباسم تحرير الأماكن المقدسة، فكان أن أقامت كيانات سياسية في بلاد الشام وفي الرها (الجزيرة)، كما ساهمت الحركة بقوة في ضرب المسلمين في الأندلس.

واستمرت الحركة في القرن السادس عشر والسابع عشر في محاولات غزو شمال أفريقيا.

ولكن بلاد الشام حررت في حركة جهاد متصلة، وكذلك حررت النقاط التي وضعت فيها أقدامها في الشمال الأفريقي.

وأخيراً غزا الغرب العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وكانت المواجهة الحضارية أشد من الغزو العسكري والسياسي. فالغرب يرى أن ثقافته وحضارته تمثل أوج الحضارة البشرية، وما عداها ركود أو تخلف.

ومع الأخذ من الثقافة الغربية طوعاً أو فرضاً أحياناً، كان هناك خوف على الهوية.

وكانت محاولات للنهضة والتحديث في البلاد العربية والإسلامية على صعيد رسمي بدءاً بالجيش إلى تحديث التعليم، وعلى صعيد شعبي بالسعي إلى الإحياء والنهضة في حركات إسلامية (سلفية أو إصلاحية تحديثية أو أصولية) أو عربية ثقافية.

وأخيراً صرنا أمام ظاهرة العولمة، وتفرّد دولة بالهيمنة؛ والهيمنة تعني هيمنة تجارية (في اقتصاديات السوق) وسياسية واتجاهاً إلى الهيمنة الثقافية.

وقد لا تجد الخطوط الفاصلة بين الهيمنة الأمريكية والعولمة، ويتجه الرأي إلى أنها شكل من أشكال للهيمنة العالمية.

والعولمة في الثقافة تختلف عن النظرة العالمية، فهذه تعترف بوجود ثقافات قد تتبادل التأثير وتقرّ التعدد، أما العولمة فتمثل الاختراق الثقافي وتأكيد ثقافة واحدة وطمس الثقافات (والهويات) الأخرى.

ويثار مع العولمة مفهوم صراع الثقافات وإثارة المخاوف من الإسلام واعتباره الخطر الأول، وهنا تدخل الصهيونية بتنظيماتها الكثيرة على الخط في مواجهة الإسلام والعروبة وتشويه صورتهما وإظهارهما بمظهر الضعف من جهة، ثم الجمود والتخلف من جهة أخرى.

يصور البعض العولمة وكأنها قدر محتوم، وأن ليس للشعوب والثقافات الأخرى إلا أن تدخل فيها. ويذهب آخرون إلى مزايا العولمة، وبخاصة الإفادة من التكنولوجيا والعلم التي ترد مع العولمة، ولا يمكن قبول الرأيين، فلا يمكن قبول التخاذل والاستسلام، كما أن قوى العولمة لا تريد لنا تطبيع العلم واختراق التكنولوجيا، بل يشير التاريخ المعاصر إلى ضربها أي مجهود جاء في هذا الاتجاه.

لقد واجه العرب التحديات في الماضي بجهود متصلة وشاملة، بل وكانت التحديات في الماضي القريب والبعيد عاملاً في الإحياء والنهضة وترسيخ الهوية.

كما أن مواجهة التحديات الخارجية تبدأ من الداخل في تعزيز الذات، وفي تجميع القوى وتكوين جبهة موحدة، وهذا ما تفرضه التحديات المعاصرة.

ـ ٧ ـ

في الفكر السياسي والتجربة السياسية تبرز فكرة الشورى وتطبيقاتها، وما انتهت إليه في الواقع.

نشير إلى حالات قليلة تم فيها انتخاب الحاكم، ونشير إلى فترات كانت فيها استشارة محدودة، أو واسعة من قبل الحاكم لفئة أو أخرى من شعبه.

وهنا تبرز استشارة الحاكم دون التزام بالشورى من جانبه، وكان الاتجاه نحو تأكيد سلطة الفرد.

بدأت الأحزاب السياسية بالظهور من أواسط القرن الأول الهجري، لكن لم يكن أمامها خيار لمحاسبة الحاكم أو لإحداث تغيير إلا بالثورة، واستمر هذا الوضع.

رفض الفقهاء الاتجاه إلى الوراثة التي أُدخلت في مطلع العصر الأموي، ولكنهم قبلوا ذلك في الواقع بعد مجيء العباسيين.

إن فكرة الشورى والانتخاب ـ التي يؤكدها الفقهاء وبعض الأحزاب السياسية ـ لم تجد تجسيداً في أية مؤسسة، ولم تتخذ صفة مؤسسية.

والشورى في الواقع وفي الفكر أضرَّ بها أنها اختيارية بالنسبة إلى الحاكم، وأضرَّ بها خوف الفقهاء من الفتنة. فالخروج على الحاكم شقّ للجماعة وإثارة للفتنة، وخطرهما عند الفقهاء أشدّ من أي استبداد. وبالتالي ففكر أهل السنّة مثلاً لا يجيز الخروج على الحاكم مهما استبدّ أو ظلم.

وهكذا، فالاتجاه إلى الاستبداد تصاعد مع الزمن ليتعزّز بعزل الأُمة عن

السلطة. فمنذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بدأ عزل الأُمة عن السلطان، باعتماد الخلفاء في الجيش على المرتزقة.

وبين القرن ٣هـ/ ٩م والقرن ١٣هـ/ ١٩م كانت السلطة بيد العسكر الأتراك، وصار العرب رعية. هكذا تبلور الحال زمن السلاجقة والمماليك والعثمانيين.

حتى التنظيمات في الدولة العثمانية والإصلاح والتحديث في مصر كانت في الأساس لتحديث الجيش.

هكذا بقي العرب خارج المسؤولية ـ إلا في الإفتاء والقضاء والدراسات الدينية ـ لقرون، وفي ذلك ضمور في الشخصية وتراجع خطير تجاه عجلة التاريخ.

لم يستطع العرب عبر تاريخهم نقل فكرة الشورى من إطار النظرية إلى الواقع بإيجاد مؤسسات تمثل الفكرة، لقد أحدثت مجالس مع الحاكم في حالات قليلة، كما فعل الإباضية والموحّدون، ولكنها محدودة. وعلى العموم عجز العرب حتى الفترة الحديثة عن إيجاد هذه المؤسسات.

لقد ظهرت التعددية واضحة، وما تزال في الفقه والتشريع، فتعددت المذاهب الفقهية والاجتهادات، وفي ذلك إن توفرت الحرية الفكرية، غنى وإغناء، وكان الاتجاه «اختلاف أمتي رحمة». ولكن لم يحصل ذلك في الحياة الحزبية، بل إن الأحزاب صارت مع الزمن مذاهب، وضاق الأفق تدريجياً إلى أن صار البعض ينكر حتى التعددية المذهبية، لينتهي إلى القول إن فرقة واحدة هي الناجية، وإن عشرات غيرها ضالة. وبدأنا الآن ننكر ذلك، ونسعى إلى إعادة الجو الصحي الذي كان يوماً ما.

وبعد، فهل تستطيع أمة أبعدت عن المسؤولية وعن محاسبة السلطة، ودون مؤسسات سياسية لقرون، أن تنتقل بيسر إلى أداء دورها، وخاصة حين تجد نفسها مجزأة ومقهورة في الداخل قبل الخارج.

نعم، جرت في الفترة الحديثة محاولات وما تزال لإحداث مجالس نيابية ومؤسسات سياسية، ولكنها دون جذور ولم تجد المجال لتتأصل.

وحين بدأ تحرك ضد هذه الأنظمة في بعض البلاد بحجة أو أخرى، لم يفض التحرك إلى إصلاحها بصورة مدنية، بل إلى تسليم السلطة إلى العسكر.

الفصل الرابع

أصول الثقافة العربية(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت ضمن فعاليات الموسم الثقافي في دولة الإمارات العربية المتحدة لعام ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤، بتاريخ ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٣.

- ١ -

يتطلب فهم الثقافة العربية الإسلامية تحليل بداياتها ونموها، كما أن فهم طبيعتها وموقفها من الثقافات الأخرى يلقي ضوءاً على ذلك.

وهذه الثقافة عربية إسلامية، بمعنى أنها تكوّنت في نطاق الإسلام، ديناً ودولة، ولكن جذورها تمتد إلى فترة قبل الإسلام، فقد كانت للعرب ثقافة قبل الإسلام، حضرية في جنوب الجزيرة، وشبه حضرية أو بدوية في وسط الجزيرة وشمالها. وتبينّ أن العنصر الحي منها كان في الجانب الثاني ممثلاً بالشعر العربي الذي بلغ ذروته في القصيدة، وفي قيام لهجة أدبية، وفي الأمثال، وكان لثقافة الجنوب أثرها في اللغة وفي المفاهيم والتكوين الحضاري في ما بعد.

وظهر الإسلام قوة دافعة، وجاء بقيم ومفاهيم شاملة، وأعطى العرب نظرة للحياة ورسالة تاريخية، وكان سبب توسعهم جغرافياً. ومن ناحية اجتماعية وثقافية توحّد العرب لأول مرة، وكان القرآن معجزة نثرية، وكان مع حديث الرسول مثلاً ودافعاً لظهور النثر.

وانتشر العرب بالفتوح إلى خارج الجزيرة، ليجدوا الثقافات السامية القديمة، وليواجهوا ثقافات أخرى غريبة، ولكنهم كانوا يشعرون بتفوق عقائدي وباعتزاز بدورهم. فكان للإسلام بمفاهيمه الجديدة ومثله أن يهيىء الإطار للمجتمع والبوتقة للصهر.

وجاء الإسلام حركة تمثل الاستقرار ضد البداوة، وتشجع الحياة المدنية والهجرة إلى الأمصار. جاء يمثل ثقافة المدينة بما تتضمنه من نشر التعليم. وحين قرر الجهاد مبدأ أساسياً، وحث على طلب العلم، فإنه رسم وجهة التطور المقبلة.

وكانت العربية لغة القرآن، قاعدة ثقافية عربية (أصبحت أساس العروبة وقوة أخرى نامية)، سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة أم في إدخال الإمكانيات الثقافية لغير العرب إلى نطاق الثقافة العربية الإسلامية.

وخلال تاريخ العرب كانت المبادئ الإسلامية من جهة، واللغة العربية من جهة ثانية، قاعدتي الحركة للبناء وللإحياء.

ووضع إطار الثقافة العربية في مرحلتها الأولية خلال القرنين الأولين للهجرة، وإن احتاجت فترة التكون فعلاً إلى ثلاثة قرون.

وكانت بدايات الفعاليات الثقافية ومراكزها الأولى النشطة ذات دلالة خاصة في التطور الثقافي. كانت المراكز الثقافية حتى أواسط القرن الثاني للهجرة في الحجاز ـ المدينة ومكة ـ وفي الأمصار في دور الهجرة الجديدة، البصرة والكوفة، وبدرجة أقل الفسطاط. وكانت هذه مراكز للتجمع العربي، كما كان العلماء والدارسون في البداية وعلى العموم عرباً. أما الموالي، فازداد عددهم بالتدريج، وبدأت مشاركتهم الفعلية في أواخر القرن الأول للهجرة وبعد تعريب الدواوين خاصة.

وبدأت الفعاليات الثقافية في الدراسات الإسلامية والعربية، وتمثل هذا في دراسة القرآن وتفسيره، ورافقها العناية باللغة، ثم العناية بالحديث والسنن (وخاصة سنّة أهل المدينة)، وتبع ذلك أو رافقه الدراسات التاريخية والأدبية. وهي عناية أكدتها ضرورات البيئات الجديدة وتأثير المبادىء الإسلامية.

ويحسن أن يلاحظ أن هذه الدراسات حين تطورت إلى التفسير وجمع الحديث ونقده، وإلى الكتابة في التاريخ، متمثلة في المغازي والأخبار والطبقات والتواريخ، وإلى الدراسات النحوية واللغوية، فإن هذه الدراسات أصبحت عناصر أساسية في تكوين الثقافة العربية الإسلامية. وفي فترة مبكرة، بدأ ظهور الفقه ليسد الحاجات ويواجه المتطلبات الجديدة، وأهم من ذلك وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية. وقد هيأ الفقه على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي، رغم اختلاف البيئات والإرث المحلي.

بدأ ظهور الفقه، وكان دور العلماء والقضاة كبيراً في ذلك، وكان للتنظيمات الإدارية والمالية أثرها، إذ تسربت جوانب منها ومن العرف المحلي أحياناً إلى الفقه، إلا أنها ذابت في نطاق المفاهيم الإسلامية وطبعت بروح الحركة الجديدة وتكوّنت المدارس الفقهية، وخاصة مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، بالجهود الثقافية المتكاملة لفقهاء وقضاة هذه المراكز، لتمهّد بدورها لظهور المذاهب الفقهية.

ونشط الشعر في صدر الإسلام، متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الحواضر، وبالمفاهيم والقيم الجديدة، إلا أنه في الأساس استمرار

للشعر القديم في أساليبه وأخيلته. ولئن قامت حركة تجديد في العصر العباسي الأول، إلا أنها كانت محدودة في الأسلوب.

وكان منتظراً أن تتسع الحركة التعليمية التي بدأها الإسلام وأكدها، وأن تظهر بدايات النثر، ولدينا آثار قليلة منه، وهو نثر سلس ومباشر نجده في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى. وبدت بوادر نثر فني في أواخر القرن الأول للهجرة، ولكنه احتاج إلى أكثر من قرن بعد ذلك ليزدهر.

وكان تعريب الدواوين والإدارة بين فترة عبد الملك بن مروان وهشام ابنه أول حركة ترجمة مهمة واسعة، كما أنه جعل العربية لغة الثقافة على نطاق شامل. وقد فتح التعريب آفاقاً جديدة أمام غير العرب ومكّنهم من المشاركة بشكل فعال في الثقافة العربية بكتابة نتاجهم باللغة العربية.

وتأكد ذلك بالثورة العباسية التي جعلت من أهدافها إقامة كيان يستند إلى المسلمين من عرب وغيرهم في نطاق من المساواة والتعاون.

وكانت فترة صدر الإسلام فترة تفتّح وتسامح واضح تجاه الثقافات والعقائد الأخرى. وكان الاتصال بالثقافات الأخرى عفوياً ومحدوداً. وبانت بوادره منذ أواخر القرن الأول الهجري في تسرب مفاهيم دينية فارسية وآراء شبه فلسفية هندية، وفي ترجمات قليلة علمية وأدبية. ولكن هذا التسرب الثقافي كان عرضياً وفي بدايته، فكان قلب الثقافة عربياً إسلامياً.

ـ ٢ ـ

ولما جاء العباسيون، كانت الملامح الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية قد رسمت. ففي مطلع العصر العباسي نرى أن المدارس الفقهية استقرت لتليها المذاهب الفقهية. وأخذت الدراسات القرآنية الأساسية بالظهور، واتخذت دراسة الحديث والتاريخ أشكالها الأولى في مجموعات للحديث، وفي مؤلفات للإخباريين وأصحاب المغازي، إضافة إلى مؤلفات اللغويين.

كما يلاحظ أن الأخذ الطارئ المحدود من ثقافات أخرى انحسر لتحل محله حركة منظمة للترجمة، حكومية وشعبية. كما أن مركز النشاط الثقافي تحول إلى بغداد وشارك فيه المسلمون وغير المسلمين.

هكذا ظهر تيار منظم ترك أثره في الثقافة العربية الإسلامية؛ فقد سارت الترجمة في خطين رئيسيين:

الأول: رسمي يشجعه الخلفاء وينفقون عليه بسخاء، وهو في الطب والفلسفة والعلوم، ومصدرها الثقافة اليونانية بالدرجة الأولى.

والثاني: شعبي تبنّاه الكتّاب في الدواوين وبعض الوزراء وشجعوه (إضافة إلى بعض أصحاب الديانات الفارسية القديمة، وهو بالدرجة الأولى من الفارسية)، ويتناول مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب. ويمكن الإشارة إلى تأثير التراث المحلي في النواحي الإدارية والاجتماعية.

ولم تكن المجموعة الأولى للترجمات (عن اليونانية) تمثل جسماً غريباً في الثقافة باستثناء الفلسفة التي تحوي مفاهيم ونظرات تخالف المفاهيم الإسلامية، وكان جهد المفكرين المسلمين أن يفيدوا من المنطق اليوناني، وأن يحاولوا التوفيق شكلاً أو موضوعاً بين النظرة الفلسفية اليونانية إلى الكون والنظرة الإسلامية.

وكانت الترجمات في الطب والعلوم مهمة، ولكن قيمتها كانت بالدرجة الأولى علمية، لم تتغلغل إلى إطار القيم، ولكن الطريقة التجريبية التي طوّرها المسلمون في العلوم والطب كانت ذات أهمية كبيرة في تطورهم الثقافي.

أما الترجمة الشعبية في الإنسانيات، فقد عزّزها جهد الكتّاب الذين برزوا في العصر العباسي وطوّروا النثر الكتابي، وكانت في سبيل تركيز التراث الفارسي والمفاهيم الحضارية المتعلقة به، كما أدت إلى نقل آراء من الديانات الفارسية القديمة، مانوية ومزدكية، بالدرجة الأولى، ثم زرادشتية، إضافة إلى النقل من الأدب الفارسي. وهذه الترجمات أثرت في الآراء والمناقشات الدينية، ولعبت دوراً في نشاط الحركات الدينية السياسية، كالزندقة من جهة، كما أدت إلى صدام ثقافي تمثل في الحركة الشعوبية.

وكان من أهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث الثقافي العربي القديم في مجموعات الشعر والأمثال، وترسيخ مفهوم الاتصال والاستمرار الثقافي العربي، وتأكيد اللغة العربية واعتبارها الرابطة الرئيسية بين العرب.

كما أدى الصراع إلى تدعيم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي لتواجه حركات الزندقة المتصلة بالشعوبية، ولتأكيد الصلة بين العروبة والإسلام. وشارك في الرد على الشعوبية (والزندقة) العرب وغير العرب، وانتصرت الإنسانيات العربية. وهذا يشير إلى تطور واضح، وهو تحول الرسالة العربية من كونها دينية فقط إلى رسالة ثقافية حضارية. وهذا مفهوم بعد أن اغتنت العربية بالترجمة وصارت لغة الثقافة للعرب وغيرهم في دار الإسلام.

وهنا تجدر ملاحظة ذات دلالة، وهي أنه في الوقت الذي نرى فيه الفعالية الثقافية تبدأ بأسس عربية إسلامية، ثم تفيد في ما بعد من عناصر من الثقافات الأخرى، فإن التطور الاجتماعي والإداري في الأمصار بدأ من تراث محلي وتأثر بالمبادئ والاتجاهات الإسلامية بالتدريج، حتى تخللته وطبع بالطابع الإسلامي (وتعرّب في بعض الحالات) ودخل في نطاق الحضارة الإسلامية.

كانت الدراسات والفعاليات الثقافية في صدر الإسلام جماعية، ذلك أن طلبة العلم كانوا يتحلقون حول أستاذ لهم ويأخذون علمه شفاهاً أو يدوّنون الملاحظات، وقد يلمع بين هؤلاء واحد أو أكثر، فيأخذ علم (روايات، أحاديث) أستاذه، ويضيف إلى ذلك روايات وأحاديث آخرين (في بلده) مما يجمعه هو، وكلّ ما يتوفر من علم أو حديث يعتبر ملكاً مشتركاً، وقد يفعل أحد طلبته مثل ما فعله هو، وبذلك يتجمع العلم ويتراكم.

وهكذا قد تتكون مدرسة في البلد في حقل من حقول المعرفة ـ حديث، فقه، تاريخ، نحو ـ وهذا يصدق حتى على مؤسسي المذاهب الفقهية. ولكن دورهم الكبير في حفظ علم المدرسة وتطويره والإضافة إليه، وما صار لهم من حرمة ومنزلة سامية، جعلت طلبتهم يحفظون تراثهم وينصرفون إليه كلياً ويطورونه إلى مذهب فقهي.

وكانت هذه الفعاليات الثقافية في البدء محلية إقليمية، ثم تلت مرحلة من النشاط لجمع الروايات والأحاديث والعلم من أمصار مختلفة في العالم الإسلامي، وذلك في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ، وبان ذلك في نشاط الرحلات لطلب العلم. وهذه الحركة مع حركة التدوين التي يسّرها توفير مواد الكتابة بعد إدخال صناعة الورق كانت مهمة في وضع خطوط الثقافة الإسلامية وحفظ تراثها. وقبل ذلك جرى تدريجياً تنسيق التقاليد الإدارية والمالية المتباينة في الأمصار حتى وحّدت، ووضع الفقهاء لها أسساً إسلامية ونظريات عامة أعطت هذه الوحدة شكلاً نهائياً وقاعدة قانونية.

كان القرن الثاني، ثم القرن الثالث للهجرة، فترة ترجمة نشطة تلتها فترة تطوير لعلوم الأوائل وإضافة إليها وتقدم فيها. بان ذلك في الرياضيات وفي تكوين الجبر، وفي الطب والفلك والكيمياء. وكان القرن الرابع، ثم القرن الخامس للهجرة، فترة نضج ونشاط جديد في علوم الأوائل والعربية. أما في حقول الشريعة والعقائد، فكان التحول من التكوين إلى النضج والتثبيت. وكان

إيقاف باب الاجتهاد لدى أكثرية المسلمين إيذاناً بمرحلة من الاستقرار، وربما الركود الثقافي.

ويلفت النظر أن هذه الفترة شهدت العودة من جديد إلى التفكير الفلسفي اليوناني، وذلك ناشئ ابتداء عن تطورات داخلية لم تكن بين ممثلي التيار العام للثقافة (أهل السنة)، فالتجزئة السياسية وقيام بعض الحركات الاجتماعية السياسية وما رافقها من دعوات أدت إلى فترة أخرى من النشاط الفكري، بل الازدهار الجديد.

فالحركة الإسماعيلية شطرت العالم الإسلامي وشجعت العلوم واعتنت بالتراث اليوناني بحماس وأوجدت تحدياً لأهل السنة والجماعة، وأدى هذا التحدي والسعي إلى مواجهته إلى تجديد النشاط الفكري لفترة، وذلك بالأخذ بدرجة أوسع من قبل من اليونانية وبتسامح أكبر تجاه الفلسفة، وبحركة تجديد في الإسلام، وخاصة بين الشافعية.

هناك جانب ثان لهذا النشاط هو تدخل الدولة في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك بتأسيس الأزهر لدى الفاطميين ليقابلة ظهور المدرسة في المشرق وتطورها وخاصة في أيام نظام الملك. ظهرت المدارس (الكليات) في فترة صراع فكري سياسي، ولكنها فترة نضج ثقافي واستقرار فقهي، ومع أنها تقدمت بالمعرفة إلى حدّ ما إلا أن دورها تركز في جمع المعرفة وتهذيبها، وفي نقل مركز الثقل في النشاط الثقافي من الكتّاب (في الدواوين) إلى فئة تمتد جذورها في الدراسات العربية الإسلامية. وعلى كلٍّ، فإن المدرسة لم تكن محل إبداع بسبب ظروف نشأتها.

ـ ٣ ـ

مما مرّ نلاحظ أن الثقافة العربية استقت موادها من ثلاثة منابع؛ الإرث العربي (اللغة والشعر وعناصر الثقافة الجنوبية)، والإسلام، والترجمات العلمية عن اليونانية والأدبية عن الفارسية. وتمثلت قوة البناء في المبادئ والمثل الإسلامية التي هيأت النظرة للحياة وفي الدراسات الإسلامية، وخاصة الفقه والشريعة التي هيأت الإطار للحياة العامة، وتمثلت في العربية، من لغة وشعر وأدب وما رافق ذلك من تعريب مباشر وإنتاج غير العرب بالعربية. ولئن كانت اللغة تعتمد على التطور الثقافي فإنها بدورها تؤثر في تكييفه وفي تحديد عبقرية الأمة. وهذا يعني أن الإنسانيات كانت عموماً عربية، وإن خطوطها الرئيسية وضعت خلال القرنين الأولين، وهي روح الثقافة العربية.

وكانت عملية الاقتباس معقدة، يلاحظ فيها أنها كانت من حضارات اجتازت فترتها البناءة إلى حالة الاستقرار، فكان مجال الانتقاء ممكناً. ويلاحظ في دور الحيوية الانفتاح على الثقافات بالأخذ المباشر أو بالاتصال، بل إن فترات الخصب والازدهار ترتبط بصورة واضحة بهذا الانفتاح، وخاصة حين يرافقه جو الحرية الفكرية.

ولم تكن النظرة الثقافية منغلقة في أية فترة، فحتى في حالات الصراع الحاد بين الثقافة العربية والإسلامية وقوى أخرى، كان الأخذ من التيارات المضادة والإفادة من إمكانياتها، من أساليب الفكر المألوفة، ليمكن مجابهتها والوقوف أمامها.

وكان واضحاً خلال ذلك أن الموقف من العناصر الأجنبية التي نقلت أو تسربت كان بين تمثلها في الثقافة العربية الإسلامية، ونبذها، ولم يكن ذلك بخطة معلنة بل حصل خلال تطور صامت من الاستيعاب والهضم، أو التطويق والإهمال والنسيان.

وكانت هناك قوى تعمل من أجل الوحدة الثقافية والتمثل من البداية، ومن أبرزها رحابة المبادئ والمثل الإسلامية وعبقرية اللغة العربية. وهناك قوة الإجماع، محلياً في البدء (وخاصة إجماع أهل المدينة أو سنتها)، ثم عاماً، وقد كان وما يزال سبيلاً لإقرار تطورات جديدة وإضافات، وكان دوره هاماً في هذا المجال، وكانت مجموعات الحديث وما يتصل بها من دراسات (كتب الطبقات والسير) عاملاً مهماً آخر جنب الإجماع في عملية التمثل وفي تحقيق الوحدة الثقافية.

وبعد هذا، فإن التعليم في المجتمع الإسلامي كان في الأساس شعبياً ومفتوحاً للجميع، مما ساعد إلى حدّ بعيد على إعطاء الثقافة الإسلامية دواماً واستمراراً وجواً من الانفتاح مصحوباً بروح الوحدة رغم التجزئة السياسية. كما أن توفر الحرية الفكرية في فترات، لتسامح السلطة أو لعجزها عن السيطرة على العلماء والفقهاء، أسهم كثيراً في إعطاء الثقافة الإسلامية وحدتها وخصائصها، وأخيراً فإن التجار والطرائق الصوفية في الفترات المتأخرة كان لهم دورهم في نشر الثقافة الإسلامية وفي وحدتها.

هذه العوامل وربما غيرها تفسر طابع الوحدة والاستمرار في الثقافة العربية الإسلامية، ولكنها وحدة تنطوي على تنوع وتباين أحياناً أكسب الثقافة غنى وخصوبة، فهي وحدة ثقافية من خلال التنوع الغني.

ولكن فترة الاستقرار الثقافي أعقبها الركود. لقد طرأت ظروف أدت إلى تخلف وضمور، وفي بدايتها تسلط الجند من مرتزقة وأجانب، ابتداء بالقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وبصورة خاصة من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، ورافق ذلك انتكاس المؤسسات المدنية وانكماش النشاط الاقتصادي والتجارة بظهور الإقطاع العسكري ثم بسيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والغرب، وانعدام الحرية، مما أدى إلى جمود ثقافي وفقد العربي روح الإبداع والتفكير، بل وضعف حسه للإدراك الذاتي، وصارت حياته الروحية وخياله تدور في فراغ. لم يحدث ذلك مرة واحدة كما يظن. فقد تدهور العراق بعد الغزو المغولي، بينما استمرت حركة فكرية في مصر والشام، لأكثر من قرنين بعده، كما أن ضمور الحركة الفكرية في مصر لم يرافقه ضمور في المغرب العربي بل استمر حوالى قرنين بعدها. ولكن الطابع الغالب هو الجمع والشرح والحفظ، وتضاءل مجال النقد والإبداع.

ولم نر حركات اجتماعية أو فكرية بناءة حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر حين تعرضت الدولة العثمانية، وفي ظلها المجتمع العربي لتحديات خارجية خطيرة رافقت الموجة الغربية، إضافة إلى الوهدة الخطيرة التي انحدر إليها المجتمع والثقافة.

ـ ٤ ـ

ودراسة الثقافة العربية في العصر الحديث تشير إلى مشاكل رئيسية. أولها أثر الثقافة الأوروبية، وثانيها محاولات التجديد الذاتية، وثالثها طبيعة الثقافة العربية الحاضرة.

ليس هذا مجال متابعة مراحل احتكاك العرب بالموجة الغربية وتعرّضهم لها بين فرض وتقليد وأخذ ورفض، بل نكتفي ببيان بعض الملاحظات عن التقابل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية في الحاضر في ضوء الاستعراض التاريخي.

الملاحظة الأولى: واجهت الثقافة العربية في الماضي الحضارات الأجنبية بعد أن تكونت قاعدتها وحددت ذاتها وصارت لها وجهة في الحياة. أما في العصر الحديث، فإن الموجة الغربية داهمت العرب في فترة انحسار حضاري وركود فكري ونضوب في المؤسسات الثقافية.

وكان التقابل والاحتكاك أخطر عامل جديد في تطور الثقافة العربية. وكانت

قد بدت قبيل ذلك بوادر وعي ذاتي في نطاق التراث في الجزيرة (ثم في شمالي أفريقيا) بعد أواسط القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، في محاولة لإصلاح المجتمع الإسلامي وبث الحيوية فيه، ولكن ضربات العثمانيين وهجمة الموجة الغربية أديا إلى تطويق الحركة في نطاق محلي، وإلى انطوائها على التراث.

وكان التنبه التالي رد فعل لتهديد الموجة الغربية عسكرياً للدولة العثمانية، وكان محاولة لمواجهة الخطر بسلاحه بتكوين القوة العسكرية والاقتصادية في مصر. وهذا ولّد نتائج جانبية ثقافية عن طريق إنشاء المدارس الحديثة وتأليف الكتب المدرسية والترجمة، فتسربت آراء جديدة، واستمر النقل، واعتني بالترجمة بشكل متصل، ورافق ذلك اهتمام بكتب التراث فنشرت منها مجموعة ضخمة وكان أثرها بعيداً.

كما أن الحاجات أدت في البداية إلى ظهور النثر الحديث. ولكن ازدواجاً حصل في المدارس، إذ بقيت المدارس القديمة على حالها وأحدثت مدارس جديدة لا صلة لها بالتراث. وقد تأكد هذا بمرور الزمن وأورث خطين من التعليم، فكان لذلك آثار سلبية بعيدة.

وظهر في مصر اتجاه لتقليد الغرب، قوي في فترة الحماية وما رافقها من فرض كثير من الأمور المادية وفتح الأبواب للموجة الغربية دون توجيه أوحدّ. وحصل تحول في المجتمع، أدى إلى شعور بالخطر على الذات والتراث. وبدأت دعوة إلى التجديد الإسلامي لمواجهة الخطر الجديد، وتمثل ذلك في دعوة محمد عبده إلى فتح باب الاجتهاد وإعادة عرض العقيدة الإسلامية، وتنقية الإسلام، وإصلاح التعليم العالي، والعناية بالعربية. وكانت القضية هنا وفي حلقات أخرى (في الشام حلقة طاهر الجزائري، وفي العراق حلقة محمود شكري الألوسي) كيف يحمى الإسلام، وكيف يواجه خطر الحضارة الغربية، وكيف يجدد ليلائم روح العصر؟

وتابع رشيد رضا وجماعة «المنار» هذا الخط، ولكن توسع الدعوة لأخذ الآراء والمؤسسات الغربية جملة في مطلع القرن العشرين جعلهم يركزون على مفاهيم الإسلام وعلى إقامة كيان سياسي إسلامي فقط.

وكان أثر الموجة الغربية قد قوي في مصر. فهناك ترجمات من الأدب والفكر الغربي، وخاصة الرومانتيكي، وهناك موجة تأليف مقلد على العموم وبدايات في القصة. وبرز مشكل تكوين أسلوب أدبي حديث بين مقلدي أساليب القدماء والداعين إلى أسلوب نثري حديث.

كما برز مشكل الصراع بين المثل والآراء الجديدة، وقيم التراث. وبرز خطان: **الأول** يدعو لعلم الغرب وفكره وقوانينه ونظم حكمه، كما هو شأن أنصار الحركة الليبرالية. **والثاني** يلتفت، إلى حدّ ما، للتراث عربياً أو مصرياً.

أما خطة التنبه **الثالث** فكان في الشام، ثم في ما بعد في العراق، نتيجة صلات تجارية وبشرية وتبشيرية للغرب، دون فرض السيطرة. وهنا نرى فئة معجبة بالغرب تدعو إلى الإقبال على علمه وثقافته وأساليب حياته وتعتبر نفسها طليعة التجديد، مع التفات عابر للتراث ممثلاً باللغة وبالأدب.

ولكن جماعات أوسع، كانت تريد الأخذ من الغرب، ولكن بحذر، وترى جذورها في التراث. وهي جماعات تخشى خطر الغرب وترى ضرورة الإفادة من عناصر القوة والتقدم فيه. ولكنها ترى في إحياء التراث والعناية بالتاريخ تجديداً للتراث. وفي هذا الوسط برزت النظرة القومية، وتأكدت الأمة العربية وحضارتها، وفيها ابتدأ طابع إسلامي.

تكونت طلائع النهضة هذه في أوج التوسع الاستعماري إلى البلاد العربية، ولذا تلونت نظرتها بروح عدائية سلبية للغرب.

وهكذا نرى الاتجاهات تتباين نتيجة التجزئة واختلاف ظروف البلاد العربية.

الملاحظة الثانية: بينما كان العرب في العصر الأول سادة أحراراً في الأخذ، فإنهم في العقد الثاني للقرن العشرين وقعوا تحت السيطرة الغربية، وتعرّضوا لعملية واسعة من الفرض وفتح الأبواب للغزو الغربي بأشكاله، وشعروا بدرجات متفاوتة بتهديد كيانهم وتعرّض إرثهم للضياع، فتلون اتجاههم بهذا الصراع. وأثر هذا واضح في الخط الإسلامي والخط الليبرالي في مصر، كما هو واضح في الخط القومي.

جاءت الليبرالية في مصر تدعو إلى الفكر الغربي وحرية الفكر والحياة البرلمانية وفكرة الدولة القومية. ونسب ممثلوها التخلف إلى الاستبداد والخضوع لتعاليم راكدة محرفة عن السلف، ودعوا إلى التحرر من البالي والاتجاه إلى تثقيف جديد وقيم جديدة. وتمثل ذلك في الثقافة في حركة رومانتيكية، ووجهة تنويرية تدافع عن الحرية. ولكنها بعد ازدهارها بكثير، لم يَغْدُ أثرها فئة من المثقفين، وتعثرت في الصراع مع الاستعمار وفشل نهجها في تعليم لا صلة له بالواقع واستنفدت مجالها في الثلاثينيات، وعاد البعض من أتباعها ينظر إلى التراث ويسعى إلى إعادة تفسير التاريخ الإسلامي بروح عصرية.

هذا الوضع، مع الفجوة بين القلة والجمهور البعيد عنها أدى إلى شيء من التمحور، وبرزت اتجاهات متطرفة نحو اليمين واليسار.

وفي آسيا العربية (العراق والشام) قوي تأكيد الاتجاه القومي، وتمثل ذلك في التعليم وفي تأكيد التاريخ والأدب واللغة من التراث. ولكن غياب المحتوى الاجتماعي والاقتصادي، وما تعرّض له العرب من نكسات، والفجوة بين القلة المثقفة والجماهير، أدت إلى اتخاذ خط اشتراكي في القومية، مع استمرار العناية بالتراث.

أما الخط الإسلامي فاتجه إلى إعادة بناء الحياة بنواحيها الاقتصادية والاجتماعية إلى الإسلام.

وهكذا تأثر التطور الثقافي بقوة بآثار الصراع مع الاستعمار والتخلف، واتخذ طابعاً من التجزئة والكثير من الازدواجية.

الملاحظة الثالثة: ومن جهة ثانية يتبينّ أننا، وإن كنا ورثة ثقافة، إلا أن تطورنا الثقافي لا يُشعر بذلك. فنحن لم نحفظ الإرث الثقافي وما يزال جزء كبير منه لم ينشر، بل وإننا لم نتمثل التراث الفكري المنشور، إذا استثنينا الشعر والأدب، ولم نقدمه إلى الناشئة. فليس للإنسانيات العربية دور يذكر في ثقافتنا الحاضرة، وتمثل التراث لا يكون إلا بإحياء ودراسة نقدية وتقويم، ثم تمثل في التنشئة والتعليم.

كما أن واقعنا يشعر بأن خط التعليم من البداية كان تقليداً للغرب، لا يتفاعل مع الواقع ولا يستوحي منه، في حين تركت المؤسسات الموروثة لتذوي، إلا في النادر.

لقد غلب علينا التقليد في نظر البعض للإرث، ونظر البعض الآخر للثقافة الحديثة. وتحليل حاضر الثقافة العربية لا يمكن اعتباره امتداداً عضوياً أو تجديداً للثقافة الموروثة إلا بنطاق محدود.

أما العربية فما تزال بعيدة عن أن تكون لغة الثقافة بمفهومها الشامل. فجُلّ العلوم ـ نظرية وتطبيقية ـ ما تزال خارج نطاقها، وهذا يصدق ـ ربما بدرجة أقل ـ على الفروع الأخرى من المعرفة الحديثة كالاقتصاد والفلسفة. ولنذكر أن اللغة تؤثر كثيراً في سويّة التفكير ومجالات النهضة ولا تقتصر على التأثر بها.

وليس لدينا موقف واضح من التراث، وما يزال الموقف بين سلبية التقليد،

مع صوت خافت يريد ما فيه، دون أن يتبينه بوضوح. الاندفاع دليل عاطفة أو خوف، لا دليل نظر عقلي فاحص، ومن العسير اتخاذ موقف أكثر استنارة دون استيعاب واع.

بعد هذا فليس لدينا موقف واضح من الحضارة الحديثة، فنحن بين إعجاب ودعوة للأخذ دون حد، أو دعوة مشوبة بالحذر نتيجة ارتباطها بالتوسع الغربي والاستعمار، وبين رفض ناشئ عن شعور بتهديد الذات وطمس التراث، وبين دعوة لأخذ العلم والتكنولوجيا دون الآثار المترتبة عليهما.

وما يجب ملاحظته أن النظرة العلمية والمفاهيم وراء التكنولوجيا والعلم هي الأصل، وأن أخذ التطبيقات دونها هو تقليد مادي لن يوصل إلى شيء.

الملاحظة الرابعة: وبينما واجه العرب في الماضي حضارات ناضجة مستقرة، فإنا نواجه الآن حضارة سريعة الحركة والتقدم، والاقتصار على التقليد يفضي بالضرورة إلى توسع الفجوة وزيادة التخلف. كما أن الثقافة الحديثة فيها تيارات حادة متضاربة نتيجة ظروف مختلفة، والأخذ على غير هدى يورث بلبلة أكبر. كما أننا لم نستطع أن نلائم بين القيم في التراث والتطورات الجديدة أو المقبلة، مع العلم أنها ما تزال القيم السائدة بين الجماهير. وحتى الوسط الذي يعتزّ بالتراث ـ دون تحليل ونقد ـ ويريد التكنولوجيا والعلم، فإنه لا يعدو أن يقبل دائرتين متباينتين في تعايش قلق.

وهذا الوضع يتصل بقيام خطين ثقافيين؛ خط يدور على المبادئ الإسلامية، وخط يقوم على العربية والأدب والتاريخ، وما ترتب على ذلك من تطورات ومواقف.

ونحن نشعر أحياناً بأزمة ثقافية حضارية، وخاصة حين نواجه الأزمات الحادة في حياتنا العامة. ونعود لنقول: إنا بدأنا مرحلة جديدة حين نجتاز الأزمة.

إن مشكلتنا هي أن نخرج عن إطار النقل والتقليد إلى الأصالة، ولن تكون أصالة لمن ليست له قاعدة ثقافية ذاتية وفكر واعٍ حرٌ، نقّاد، وحين نبلغ ذلك نكون بدأنا مرحلة حضارية جديدة.

الفصل الخامس

الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية والنادي الثقافي العربي، ضمن سلسلة محاضرات «الديمقراطية والوحدة العربية»، بيروت، النادي الثقافي العربي، ٨/ ٦/ ١٩٧٩.

ـ ١ ـ

نبدأ ببعض الملاحظات: **أولاها** أن الديمقراطية الغربية ظهرت في ظروف سياسية اقتصادية اجتماعية معينة، ولم تكن نظرية مجردة. **وثانيتها** تطور مفهوم الديمقراطية ووجود أكثر من نظرة وتطبيق لها في الوقت الحاضر. **وثالثتها** ما يلاحظ من بون بين النظرية والتطبيق في الحكم عند العرب، مما يفرض التساؤل فيم إذا ظهرت مؤسسات تجسد النظرية وتمكّن من تطبيقها؟ **وأخيراً** تجدر ملاحظة دور الفرد ودور الجماعة في التطور التاريخي، لصلة ذلك بالنقطة الثالثة.

وحين ننظر إلى التاريخ العربي نرى الآراء التي تؤكد أهمية الأمة وكونها أساس السلطة، ونرى تأكيد العدالة، ونرى التركيز على الشورى. ولكن هل أدى ذلك إلى ما يفترض في ديمقراطية الحكم عبر فترات تذكر من التاريخ العربي؟

آمل أن لا تنتظروا من هذه الكلمة بحثاً عن آراء ومفاهيم تعضد مفهوم الديمقراطية، أو محاولة لرسم نظرية يمكن أن توازي الديمقراطية، فلن تدّعي الكلمة ذلك ولن تتوخاه، إنما هي مجموعة ملاحظات حول مفهوم الحكم في إطار تفهم الذات أو التراث من زاوية الدراسة التاريخية. هذا ولن يتيسر فهم الآراء أو النظرية دون تبنّي التطور التاريخي.

ـ ٢ ـ

ولنبدأ بالجذور العربية، أو التطبيقات التي تذكر قبل قيام الإسلام، فهناك أوليات وجدت في المجتمعات القبلية (البدوية) أو الحضرية.

فالوحدة الاجتماعية السياسية في البداوة هي العشيرة والقبيلة وإطارها الحياة البدوية الرحالة أو القبلية شبه المستقرة، حيث الملكية محدودة مع تعذر ظهور طبقية تذكر. والقبيلة تتألف من وحدات اجتماعية أصغر (الفخذ، البطن، العائلة) ولكلٍّ رابطتها وكبيرها. ومن رؤساء هذه الوحدات يتكون مجلس القبيلة (أو العشيرة) ليعبر عن رأيها وينظر في أمورها، وليكون له دوره في اختيار الشيخ الذي

يعتبر الأول بين أقرانه في الكلمة والنصيب من الغنيمة والمال.

أما في المجتمعات الحضرية، فهناك مثل اليمن، حيث يوجد مجلس الأسر والعشائر الشريفة، التي تجمع بين القوة العددية وملكية الأرض، مع إمكان استخدام المحميين والرقيق في فلاحة الأرض. وهذا المجلس هو «الملأ»، ولرئيسه شيء من السلطة الدينية، إضافة إلى السلطة السياسية. ويبقى دور الملأ واضحاً يتباين أثره بدرجة إسناده وبإمكانيات الرئيس. ولم تستقر الوراثة في الملأ، وإن وجد هذا في عشيرة أو أسرة نتيجة دور القوى التي تتمثل في الملأ.

والمثل الآخر هو الملأ المكّي، الذي يتكوّن من ممثلي أو أشراف العشائر، والذي تأثر تكوينه بالتجارة التي قوّت الفردية وأدخلت قوة المال جنب النسب في تقدير الشرف. وتستند قوة الملأ إلى نفوذه الأدبي، وإلى رابطة المصلحة وشعور الجميع بدوره في تنظيم النشاط التجاري وفي تقرير الأمور العامة. وكان الدور الأول في الملأ لشخص يجمع بين الشرف والمال والمبادرة.

وعرفت المنطقة ملكيات مطلقة ـ ساسانية ورومية ـ لها تقاليدها في السلطة وأساليبها الاستبدادية في الحكم[1].

ـ ٣ ـ

وظهر الإسلام، وفي القرآن والحديث مبادئ وتوجيهات، مثل تأكيد المساواة بين الناس، والإشادة بمفهوم الشورى، وإقامة العدل، واتجه الإسلام في الأساس إلى رفض التقاليد السياسية للحكم المطلق، وإلى إقامة مجتمع موحّد يتمايز أفراده بالكفاية والعمل، في إطار من الحقوق والواجبات تلغي التسلط والتبعية، وتحقق العدالة الشاملة.

وفي المدينة وضع الرسول (ﷺ) «صحيفة» أعلنت قيام «الأمة» ودستورها القرآن وسنّة الرسول، وكانت الأهداف: العدل، والجهاد، وحفظ كيان الأمة وتوسيعه، وهنا كانت الأسس الأولى[2].

---

(١) انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢)، ج ٤؛ Jacques Ryckmans, *L'Inistitution monarchique en arabie méridionale avant l'Islam (ma'in et saba)*, bibliothèque du muséon; 28 (Louvain: Publications universitaires, 1951), et M. Hamidullah, «The City State of Mecca,» *Islamic Culture*, vol. 12 (1938), p. 265 ff.

(٢) انظر: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٢ وما بعدها.

وقامت مؤسسة الخلافة بعيد وفاة الرسول (ﷺ)، واستنار القائمون بها بالمبادئ الإسلامية، وكانت أمامهم بعض التقاليد السياسية العربية.

وكانت فترة الراشدين فترة فتوح سريعة وهجرة واسعة وتوجيه إلى الاستقرار في الأمصار في مراكز للمقاتلة. ووجهت الأمة للجهاد، وكان ما وضع من تنظيمات للعطاء ولإقامة المراكز ولخطوط الإدارة والضرائب متمشياً مع هذا الهدف.

وقد اقتصر النظر في تنظيم المؤسسة السياسية على المدينة مركز الصحابة. وتبينت بعض الخطوط، أولها رفض فكرة الوراثة عملياً في الحكم، والأخذ بفكرة الاختيار أو الانتخاب.

وكان الرأي في ذلك لكبار الصحابة وخاصة المهاجرين. وكان الاختيار إما بطريق الانتخاب المباشر، أو بالاستشارة التي تسبق التسمية، أو بتسمية مجلس من الزعماء، كما في شورى عمر. وكان الاختيار من قريش. وصارت الفترة مثلاً في تطبيق العدالة وفي الاستناد إلى الشورى.

وكانت فترة الراشدين مرجعاً في النظريات والآراء التي ظهرت في ما بعد، في بحث أصحابها عن المثل والمفاهيم، أو في حالات الاعتراض لدى البعض. ولكن الواضح من تعدد طرق الاختيار ومن إحداث الفتنة أنه لم يظهر التنظيم الذي يثبت المؤسسة السياسية.

وكان الدور الأول للنخبة الإسلامية التي تركزت في المدينة. ولكن توسع الهجرة وانتقال قوى القبائل إلى الأمصار، وتنافر المفاهيم القبلية مع فكرة السلطة المركزية، وشعور القبائل بدورها في الفتوح، والتحولات الاجتماعية التي رافقتها؛ كل هذه أدت إلى انتقال الثقل من النخبة في المدينة إلى القوى القبلية في الأمصار[٣].

ـ ٤ ـ

وكانت الأزمة التي انفجرت في الفتن تمثل صراعاً بين الاتجاهات القبلية والإسلامية، انتهى بخطين: **الأول** نقل السلطة إلى الأمويين في الشام، **والثاني** بدايات ظهور الأحزاب، وخاصة الخوارج والشيعة. انتهت الفتنة وبقيت وحدة الأمة، واستمرت الخلافة في قريش، ثم استؤنفت حركة الجهاد والتوسع.

---

(٣) انظر: عبد العزيز الدوري، **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة** (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

ويلاحظ أن الفترة انتهت دون أن تؤدي إلى تخطيط عملي لمفهوم الشورى في أسلوب الحكم أو في الاختيار.

وأصبحت الخلافة محور الصراع السياسي والفكري؛ كان صراعاً بين المدينة ـ المركز الأول للإسلام باسم الشورى ـ والشام، وصراعاً بين القبائل الكوفية على أسس قبلية والشام، وصراعاً بين الأحزاب الإسلامية والأمويين، لتأتي الثورة العباسية وتنقل السلطة إلى أسرة قرشية جديدة، وإلى عاصمة جديدة.

إن طبيعة المقاومة التي واجهها الأمويون والقوى التي اعتمدوا عليها دفعتهم إلى محاولة تأكيد فكرة الجبر في السلطة، وإلى تأكيد متزايد لمفهوم الدولة. وقد أفادوا ابتداء من تهيئة الأمة للجهاد زمن الراشدين، وقاموا بالموجة الثانية من الفتوح، ولكن تلك القوى التي تسندهم تقلصت نتيجة العصبية القبلية المحلية وتوسع الحزبية، وانتهت الفترة الأموية، ولم تجد الأيديولوجية الإسلامية مجالاً لأن تتمثل في أية نظم سياسية جديدة، بل ثبت الأسلوب الذي برز في الفتنة، وهو سبيل الثورة المسلحة للتغيير.

وظهرت بدايات المفاهيم السياسية التي تطورت إلى نظريات في ما بعد، وفي طليعتها فكرة الشورى ـ انتخاب الخليفة بين أبناء الصحابة ـ التي نادت بها الثورة الزبيرية، واستمرت لدى الخوارج، الذين وسعوها إلى انتخاب أي عربي، ثم أي مسلم فاضل، ويقابل ذلك جعل الإمام مسؤولاً بصورة مباشرة أمام الأمة، واعتبار انحرافه عن المفاهيم الإسلامية سبباً لعزله. وتمثلت الدعوة إلى الشورى في ثورات أخرى في هذه الفترة. ويقابلها من جهة أخرى فكرة النص على الإمام ليكون سبيل الهداية لدى البعض، وفكرة العائلة المختارة لدى آخرين، واشتراط الجهاد في الحق مع توفر العلم والفضل برأي ثالث.

استقر العمل في الفترة الأموية على أن العاصمة هي التي تبت في أمر الخلافة. أما المعارضة فلم تكن لإصلاح مؤسسات، بل لتغيير الأسرة وربما أسلوب الحكم. وهي معارضة قد تكون مقبولة آنئذ إن اقتصرت على إبداء الرأي، ولكنها عادة تعبّر عن موقفها، متى وجدت السبيل، بالثورة.

ويلاحظ أن الفترة الأموية بدأت وهناك رأي عام يعبر عنه رؤساء القبائل وأشرافها ـ وخاصة في الشام ـ وأن الخليفة يحرص على مشاورتهم في الشؤون العامة. وما دام المجتمع يعتبر العشائر وحداته الاجتماعية الأساسية، فإن هناك نوعاً من حرية الرأي والمشورة وبعض التقييد للسلطة. ولكن التطور الاجتماعي الاقتصادي حوّل الأشراف إلى أرستقراطية ملاّكة، وخلق فجوة بينهم وبين عامة

القبائل، وجعل الأشراف يتجهون عادة إلى التعاون مع السلطة، بينما تأثر العامة بالدعوات الحزبية. هذا التطور، مع استمرار التحول الحضري، أضعف الوحدات القبلية، وبالتالي قلّل تأثيرها دون أن تحل قوى أو مؤسسات جديدة محلها.

وقد أدى التوسع الإسلامي إلى إدخال طرق التجارة العالمية في النطاق الإسلامي، وساعد على نشاط التجارة. وقد أفاد البعض ووسع نشاطه مستعيناً بالوكلاء والموالي. ثم ساعد تحديد عدد المقاتلة من قبل المروانيين على دفع أعداد متزايدة من العرب إلى الاشتغال بالتجارة، وبدت بدايات طبقة متوسطة ساهمت في دعم الثورة العباسية، ولكن دورها بان في العصر العباسي.

وحين يستعرض التطور العملي لمؤسسة الخلافة، يلاحظ أن أسلوب الوصول إلى الحكم اختلف، بين محاولة إقناع رؤساء القبائل والأشراف ـ خاصة من الشام ـ واتفاق هؤلاء على مرشح بين أكثر من شخصية طامحة، كما حصل في اختيار مروان بن الحكم من قبل الملأ ـ أو مجلس أشراف اليمانية ـ في دمشق، وبين نوع من الوراثة، وبين الثورة المسنودة بقوى قبلية، كما فعل يزيد بن الوليد ومروان بن محمد. وهذا يشعر بأن الأمويين لم يستطيعوا وضع أسس ثابتة، وأن المؤسسة السياسية ما تزال موضع تنازع بين أكثر من اتجاه.

حاول الأمويون تأكيد فكرة الجبر وأن السلطة بقدر من الله، وأن الخليفة هو خليفة الله ـ ابتداء من عبد الملك ـ وأن على الناس الطاعة. ولكن قوى واسعة كانت تؤكد حرية الإرادة ومسؤولية الحكام عن أعمالهم. وبينما كان ممثلو الاتجاه الأول يرون الثورة خروجاً على المشيئة، فإن الجماعة الثانية كانت ترى الثورة أمراً مشروعاً، بل وواجباً، ضد الحكام إن تجبروا أو انحرفوا.

ويبدو أن الأمويين المتأخرين بدأوا يتأثرون بأساليب التنظيم الساساني والبيزنطي، وخاصة في الإدارة، وهذه تستند إلى تقاليد بعيدة عن الفكرة الإسلامية وتتجه نحو التسلط، مما ساعد على إثارة النقمة(٤).

---

(٤) انظر: هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة وتحقيق عباس نجم زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٤٥ ـ ٦٠؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله، ذخائر العرب؛ ٢٧ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩])، ج ٤، ص ٦٢ و٦٤، ج ٥، ص ١٢٨ ـ ١٢٩، ١٣٢ ـ ١٣٥ و١٤٩ ـ ١٥٠؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨، ٤٧٢ ـ ٤٧٣ و٥٧٦، وحبيب ابن أوس أبو تمام، **نقائض جرير والأخطل**، تحقيق وتعليق أنطوان صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٢)، ص ١٢ وما بعدها.

وقامت الثورة العباسية باسم العودة إلى الكتاب والسنّة، وإحياء العدل والمساواة، وإعطاء الفيء لأهله، ولعلها وجدت استجابة من بعض قوى المعارضة، ولكنها لم تفلح في إقامة مؤسسات تحقق المفاهيم الإسلامية.

ويلاحظ ابتداء أن العباسيين أسندوا سلطاتهم إلى مبدأ القرابة من الرسول، ونادوا بفكرة العائلة المختارة المطهرة من الرجس، ورفضوا مبدأ الانتخاب، وأكدوا أن الخليفة ظل الله في الأرض، وليس للناس إلا الطاعة. كما تأثرت الخلافة العباسية بمفاهيم الحكم الساساني، وبعدت أكثر فأكثر عن مفهوم الشورى، واتجهت نحو الحكم المطلق.

وقد لا يعني مثل هذا الاتجاه القبول بالضرورة. وفعلاً واجه العباسيون ثورات عدة، إضافة إلى نشاط الحركات السرية. ولكن التطورات ساعدت على التحول الذي أدى إلى إفراغ مفهوم الخلافة من محتواه الحقيقي وانعكاس ذلك في النظرية.

أنهى العباسيون فكرة أن الأمة هي الجيش، وأحدثوا جيشاً نظامياً من العرب والفرس، مع شيء من التوازن اختل حين فتحت بغداد من قبل جيش خراساني غريب في الفتنة بين الأمين والمأمون. وبقيت بعض القبائل في الديوان، ولكنها أسقطت نهائياً أيام المعتصم، ورافق هذه الضربة للعرب في الحياة العامة اتخاذ المماليك الأتراك أساس الجيش، وبذلك بدت الخلافة دون قاعدة وفرضت سلطتها على الأمة بقوة غريبة ما لبثت أن هدّدت أسسها.

وبالغ العباسيون في رفع منزلة الخليفة، وادّعوا للخلافة مزايا وصفات جعلتها في مستوى يتعذر بلوغه، وبالتالي يتعذر توفره في أي مرشح.

وحاولوا الاستناد إلى الفقهاء، فنظموا القضاء وأحدثوا منصب قاضي القضاة، وأرادوا بذلك تكوين مؤسسة دينية يسيطرون عليها. وهذه هي المؤسسة الإسلامية التي أسندتهم إلى حدّ كبير، ولكنهم تدخلوا في أمور العقائد منذ فرضوا الاعتزال وأحدثوا فجوة بينهم وبين جمهور الفقهاء. ورغم تجدد المحاولة في القرنين الرابع والخامس للهجرة، إلا أن ذلك كان مؤقتاً. واتجه الفقهاء إلى اتخاذ طريقهم المستقل مع تأكيد فكرة وحدة الأمة التي تجلت بمرور الزمن من ناحية ثقافية وحضارية. وهذا أثر بدوره في النظرية التي استمرت ترى في الخلافة رمز هذه الوحدة.

ومن جهة أخرى برزت فئة التجار ونشطت فعالياتها ووجدت كل تشجيع من العباسيين. والتجار يهمهم الاستقرار، فصاروا أعوان السلطة وسندها المالي في الأزمات، ولكنهم لم يلعبوا دوراً يذكر في الحياة العامة. ولعل ذلك ناشىء عن أن دور ازدهار التجارة والصيرفة رافق فترة ضعف الخلافة وتقلص سلطانها في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

هذا، وإذا لاحظنا التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي أدى إلى تحول كبير في المجتمع وظهور تباين اجتماعي بين فئة التجار وأرباب الضياع من جهة، والعامة من جهة أخرى، أدركنا سبب نشاط الحركات السرية بين العامة، وقبول الآخرين بالسلطة بأي شكل.

لننظر إلى تطور المؤسسة السياسية. فقد كانت الوراثة أساس الحكم في العصر العباسي الأول، ولكنها يشوبها العهد لأكثر من واحد، مما أدى إلى ملابسات أو اصطدام بين الإخوة، وهذا الاتجاه كان وراء الفتنة بين الأمين والمأمون، وعاملاً خطيراً في التآمر على المتوكل وقتله.

وفي حالة وفاة الخليفة دون عهد تحكمت القوى القائمة من جند وكتّاب في اختيار خليفة وفي تدهور المؤسسة، فلما توفي الواثق (٢٣٢هـ/ ٨٤٧م) دون عهد، عقد مجلس من الوزير وقاضي القضاة واثنين من الكتّاب واثنين من قادة الأتراك لاختيار خليفة، وكان الرأي المؤثر للعسكريين، واختير المتوكل.

وبعد مقتل المتوكل تحكم القادة الأتراك في تنصيب الخلفاء وعزلهم والتنكيل بهم، وحين انتعشت الخلافة في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري وتوفي المكتفي (٢٩٥هـ/ ٩٠٨م) دون عهد واضح، تشاور الوزير ورؤساء الكتّاب، واختاروا المقتدر.

ولما عاد الجند إلى التدخل في أمور الخلافة نتيجة الأزمة المالية والإدارية زمن المقتدر اصطدموا بالخليفة وقتلوه، ونصّبوا أخاه القاهر، ثم خلعوه واختاروا الراضي، الذي عجز عن تسيير الأمور، فأحدث منصب أمير الأمراء لقائد الجيش. وسلّم السلطة إليه (سنة ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م). ولما توفي الراضي عقد مجلس برئاسة الوزير، حضره كل وزير وكاتب، إضافة إلى الأشراف العلويين والعباسيين والقضاة والوجوه بإشراف كاتب أمير الأمراء ليختاروا خليفة، فرشحوا من عرفوا أن أمير الأمراء يريده وهو المتقي (٣٢٩هـ/ ٩٤٠م). ولما اختلف هذا مع الأمير خلعه وعيّن غيره.

وجاء الغزو البويهي (٣٣٤هـ/٩٤٦م) وصارت السلطة للأمير البويهي يتحكم حتى في اختيار الخلفاء وفي عزلهم أحياناً. ولم يكن للخليفة سلطة فعلية، فاتجه لتأكيد النواحي الدينية، محاولاً أن يسند نفسه بالوعاظ والقضاة وأئمة المساجد.

ومنذ القرن الثالث الهجري، ونتيجة للدعوة العباسية المستمرة، صار الخليفة في نظر الناس مصدر كل سلطة شرعية، فكان الأمراء الذين كوّنوا إمارات مستقلة عملياً يطلبون عهداً من الخليفة ليكتسبوا الشرعية في نظر الناس. والآن صار البويهيون يطلبون عهداً من الخليفة يفوض السلطات العامة إليهم للغرض نفسه، وهو لا سلطة له.

ولئن اتخذ البويهيون لقب «أمير الأمراء» و«ملك»، ولم يقرّوا أصلاً بإمامة العباسيين، فإن السلاجقة اتخذوا لقب سلطان واعترفوا بهذه الإمامة، ولكنهم تركوا الخليفة دون سلطات، وكانوا في الوقت نفسه حريصين على العهد[٥].

وهكذا فشل العباسيون بدورهم في إقامة مؤسسات سياسية عامة تعبّر عن المفاهيم الإسلامية، وأوجدوا فجوة واسعة بينهم وبين الأمة، وانحدروا بالخلافة إلى ظل من سلطتها، ولم يبقوا أثراً للشورى أو الاختيار. والخلافة في انحدارها، وفي ظل هذه الأوضاع، أثرت في الفقهاء ـ في حرصهم على الشرعية ـ ليوفقوا بين المفاهيم الإسلامية وأوضاع الخلافة، على ما في ذلك من تناقض كبير.

بعد هذا يمكن الإشارة إلى حالات مفردة تظهر فيها الشورى في مجلس جنب الرئيس للنظر في الشؤون العامة، مثل هيئة الخمسين لدى الموحّدين في بدنهم، ومثل مجلس العقدانية لدى قرامطة البحرين برئاسة السيد الرئيس، ومثل مجلس المشايخ لدى الإباضيين في المغرب الأوسط[٦].

---

(٥) انظر: الدوري: المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٧١، ودراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة، ١٩٤٥)، ص ٢٠٧ و٢٤٧ وما بعدها؛ Heribert Busse, *Chalif und Grosskonig: Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beiruter Texte und Studien; Bd. 6 (Beirut: F. Steiner, 1969), pp. 131 ff. and H. A. R. Gibb, «Government and Islam under the Early «Abbasids»: The Political Collapse of Islam,» paper presented at: *L'Elaboration de l'Islam: Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959* (Paris: Presses universitaires de France, 1961), pp. 115 ff.

(٦) M. J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les fatimides* (Leiden: E. J. Brill, 1896), pp. 150-153, and J. F. P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra* (London: Luzac, 1958), p. 86 ff.

ـ ٦ ـ

في ضوء التطورات العملية المذكورة، يمكن النظر إلى الفكر السياسي، وهو فكر كان معنياً بأن يؤكد شرعية الخلافة تاريخياً، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة وتجنب الفتنة، وحفظ الشريعة، وإظهار مفهوم العدالة. ولعل الإشارة إلى أبرز من تناول النظرية السياسية تكشف عن تدرّج هذه النظرية.

يأتي أبو يوسف (١٨٢هـ/ ٧٩٨م) في أوائل من كتب، وما يورده (مقدمة كتاب الخراج) هو مجموعة آراء ونصائح، وهو يذكر أن الإمام خليفة الله في أرضه وأن طاعته واجبة، ولكن يؤكد واجبه في إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها واتباع الشرع وتوفير العدل. وهو لا يفتأ يؤكد بما يورد من أحاديث على العدل والأخذ بالحق. ومع أن الإمام ليس مسؤولاً أمام الناس، إلا أن أبا يوسف ينصحه بالاستماع إلى آرائهم، كما يورد أخباراً تؤكد حق الرعية في نقد ولاة الأمر وضرورة الشورى لهم.

ومع أن أبا يوسف يورد حديثاً مفاده أن ليس من السنّة شهر السلاح على الإمام، إلا أنه يورد حديثاً يفيد: أن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيّروه يعمّهم الله بعقابه.

ويلاحظ أن أبا يوسف أراد أن يجعل من فترة الراشدين (ومن سيرة عمر بن عبد العزيز) المثل في الشورى، وفي تأكيد المساواة، وفي توفير العدل، لذا فهو يؤكد إحياء السنن التي سنّها القوم الصالحون. ويبدو أنه لاحظ أثر التقاليد الإمبراطورية والاتجاه الاستبدادي، فأراد التحذير وتأكيد المفاهيم الإسلامية[٧].

ـ ٧ ـ

تبدو خطوط النظرية السياسية في القرن الثالث، وتتضح في القرنين الرابع والخامس للهجرة. وتبدأ المناقشة حول الإمامة وضرورتها عقلاً أو شرعاً. بين من يرى وجوبها شرعاً بالإجماع (أهل السنّة مثلاً) أو عقلاً (المعتزلة). وترى قلة عدم وجوب المنصب رأساً مثل بعض الخوارج (النَّجَدات) وبعض المعتزلة (أبو بكر

---

(٧) انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢هـ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦)، ص ٣ ـ ٨.

الأصم)، ويرون أن الأمة إذا تواطأت على العدل وتنفيذ الشرع لم تحتج إلى إمام.

ثم يأتي الخلاف حول طريقة نصب الإمام، بين أهل الاختيار، ومَنْ يرى النص، وبذلك لا تكون الإمامة واجباً للأمة (الإمامية، الإسماعيلية)(٨).

يعرض الماوردي (ت ٤٥٠/١٠٥٨) نظرية أهل السنّة، وهي ليست آراء نظرية مستقاة من القرآن والحديث، بل تستند إلى تفسير المصدرين وإرث فترة الراشدين في ضوء التطورات السياسية، بالاستناد إلى مبدأ حجية الإجماع. وقد رجع إلى فقهاء المذاهب الأربعة، إضافة إلى التنزيل، وكذا العرف.

كتب الماوردي **الأحكام السلطانية**، بطلب من السلطة، للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة النفوذ والسلطة إليها بكل سبيل في وجه البويهيين والسلاجقة.

يرى الماوردي أن الإمامة بالاختيار أو بالعهد من الإمام السابق. ومبدأ الاختيار يؤيده جلّ أهل السنّة والمعتزلة، وهو رأي الخوارج.

والاختيار يقوم به أهل الحل والعقد، وهم برأي الماوردي الفقهاء وكل الوجهاء الذين لهم سلطة بشكل أو آخر، ويتعذر تجاوزهم. ويشار إليهم لدى فقهاء آخرين بفضلاء الأمة (الباقلاني) وعلماء الأمة (القلانسي). ونظراً إلى أهمية دورهم، يضع الماوردي شروطاً يلزم توفرها فيهم، وهي العدالة الجامعة، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، وأخيراً الرأي والحكمة لاختيار من هو أصلح وأعرف بالتدبير، ومع ذلك لا يعرف من هم أهل الحل والعقد(٩).

وترد مسألة تنظيم الاختيار والحد الأدنى من المؤهلين للقيام بذلك، والماوردي لم يحدد أي أسلوب للاختيار. وأما عدد أهل الاختيار ففيه اختلاف،

---

(٨) انظر: عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين** (إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨)، ص ٢٧١؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط ٢، ٢ ج (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ص ٤٦٠، وعبد الجبار الهمداني، **المغني في التوحيد والإمامة**، ٢٠ ج (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠)، ج ٢٠، ق ١، ص ٤١٥.

(٩) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م)، ص ٦، وأبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ضبطه وقدم له محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧)، ص ١٧٨.

فهناك من يرى مشاركة جميع أهل الحل والعقد دون تحديد (مثل القلانسي وأبي يعلى الفراء) وهذا لا يقرّه الماوردي والباقلاني (٤٠٣/١٠١٣) لأن اجتماعهم في صقع واحد واتفاقهم على البيعة لرجل واحد متعذر وممتنع، لذا يتجه الرأي إلى الاقتصار على الموجودين في بلد الإمام، وليس هناك كما يقول الماوردي سبب لتفضيلهم، ولكن العرف جعل ذلك لأنهم أسرع إلى معرفة الأخبار، ولأن من يصلح عادة للإمامة موجود هناك(١٠).

ويرى القلانسي أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة في بلد الإمام دون تحديد بعدد، ولكن نطاق الاختيار عند الأغلب محدود، وفي ضوء السوابق أو الاستنتاج الفقهي يمكن أن يكون ثلاثة أو خمسة أو ستة. ويصل الأمر عند الماوردي والأشعري (٣٣٠/ ٩٤٢) والباقلاني والجويني إلى أن واحداً يكفي في بيعة الإمام إذا كانت الشروط متوفرة(١١).

وللإمام أن يعهد، فله أن يشكّل مجلساً من المؤهلين يختار إماماً بعده، وله أن يعهد إلى شخص بعده. وهنا نجد البغدادي (٤٢٩/١٠٣٨) يرفض الوراثة، ولكنه يقبل بوصية الإمام إن توفرت الشروط (وهذا رأي الباقلاني باعتبار الخليفة وكيل الأمة في إدارة شؤونها)، ويبيّن أن بعض المعتزلة والمرجئة والخوارج يرون مثل هذه الوصية صحيحة وجائزة غير واجبة(١٢).

والماوردي الذي يعرف واقع سير الخلافة، يركّز على العهد ويشير إلى الاختلاف بين من لا يقر العهد، إلا إذا شاور أهل الاختيار ووافقوا، ومن يقرّه دون ذلك. وهذا رأيه ورأي أبي يعلى (٤٥٨/ ١٠٦٥)، كما يشير إلى تباين الآراء إذا كان المعهود له ولداً أو والداً دون أن يبدي رأياً. وهو يقدّر أن هذه المناقشات نظرية، ولكنه في واقعيته يرى دور الاختيار في حالة الشغور أو أسر الإمام في ظروف معينة(١٣).

---

(١٠) انظر: البغدادي، المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩، ص ٢٨١، ومحمد بن الحسن أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (القاهرة: البابي، ١٩٦٦)، ص ٢٣ ـ ٢٤، والماوردي، المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(١١) انظر: الباقلاني، المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم (القاهرة: الخانجي، ١٩٥٠)، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥، والأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ص ٤٦٠.

(١٢) انظر: الباقلاني، المصدر نفسه، ص ١٨٠، والبغدادي، المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(١٣) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٠، وأبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٥.

ويلاحظ الماوردي التسلط على الخلافة (من قبل البويهيين)، وأثره في نقص التصرف، أو فقدان الخلافة لسلطاتها الفعلية، ويسمّى ذلك الحجر. وهو في حرصه على الشرعية يحاول التسوية، ويرى أن المستبد إذا كانت أفعاله جارية على أحكام الشرع ومقتضى العدل، وإذا لم يتظاهر بمعصية جاز إقراره، «فلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة»، وإذا كان الأمر عكس ذلك، فهو يطلب من الخليفة «أن يستنفر من يزيل تغلبه» وبهذا يقدم تسوية خطيرة.

بعد هذا، فأمام استيلاء أمراء على ولاية تابعة للخليفة أو على أراض جديدة، وتفردهم بالسلطة، يأتي الماوردي بتسوية ترضي الطرفين، وتحقق المصلحة في تقديره. فالخليفة يقر سلطة الأمير، والأمير يعترف بالخليفة ويعد بتطبيق الشرع، وبذلك يجعل سلطته مشروعة. وهذه هي إمارة الاستيلاء، «فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين»، ويبرر ذلك بالضرورة وبالخوف من انتشار المصالح العامة[(١٤)].

وهكذا يحاول الماوردي أن يجد سبيلاً يوفق بين الشرعية وحالات التسلط على الخلافة وفقدانها مهام أساسية في الإدارة والحكم. وهو اتجاه تابعه من جاء بعده إلى حد ألغى محتوى الخلافة، وأبقى لها هيكلاً شكلياً يتناقض بصورة حادة مع السلطات الشاملة للخلافة كما يعرضها في نظريته.

هذا التركيز في النظرية على الإمامة، وعلى أهميتها الكبرى، يصحبه عند الماوردي تأكيد مؤهلات الإمام ومثاليتها؛ من عدالة جامعة، وعلم يؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس والأعضاء، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، إضافة إلى النسب القرشي[(١٥)]. وهي مؤهلات تشير إلى نوع مثالي من البشر، وتركز على دور الفرد وتبرز الفجوة بين الواقع والمثال، ولكنها تتمشى مع هذا التركيز على صلاحيات الخليفة وشمولها.

ويناقش الماوردي ما يخرج الإمام من الإمامة، ويراه الجرح في عدالته بسبب

---

(١٤) انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠ و٣٣؛ «النظرية السياسية للماوردي،» في: جب، دراسات في حضارة الإسلام، و Henri Laoust, «La Pensee et l'action politiques d'al-Mawardi (364-450/974-1058),» *Revue des études islamiques*, vol. 36 (1968), pp. 11-92.

(١٥) انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ٦، والباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ص ١٨١ وما بعدها.

الفسق (الهوى) والتأول على خلاف الحق، ونقص في الجسم يحد قدرته، ونقص التصرف بالقهر. وهو لا ينكر حق الرعية في رفض طاعة الإمام الجائر، ولكنه لا يوضح الأسلوب.

ويذهب الباقلاني إلى ما يشبه ذلك. فيذكر أن الكفر بعد إيمان سبب لخلع الإمام، ويضيف «ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه. . وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود»، كما يرى نقص الحواس والجنون سبباً لخلعه. ثم يستدرك بأن الجمهور من أصحابه لا يرون الفسق موجباً لخلع الإمام، بل يكتفي بوعظه مع ترك طاعته في ما يدعو إليه من معاصي(١٦).

ويرى الجويني (٤٧٨/ ١٠٨٥) أنه لا يجوز خلع الإمام من غير حدث وتغيير أمر. أما إذا فسق وفجر وخرج عن سمة الإمامة فانخلاعه من غير خلع ممكن، وإذا لم يمكن خلعه فتقويمه ما أمكن، ويضيف أن هذا اجتهاد(١٧).

والماوردي في حرصه على وحدة الأمة لا يجيز وجود إمامين (وكذا الباقلاني، وأبو يعلى والقاضي عبد الجبار)، بينما يجيز ذلك البغدادي والأشعري والجويني، وذلك في أراض متباعدة تمنع النجدة(١٨).

وهكذا يتبين أن الماوردي ما يزال يؤكد فكرة الانتخاب كأساس للإمامة، مع ميله إلى العهد في الظروف القائمة، ويؤكد حق الأمة في عدم طاعة الإمام الجائر دون التصريح بالثورة، ولا يجد من الضوابط إلا اتباع الشرع وتحقيق العدل، ويذهب إلى تسويات لضمان اتّباع الشرع وتأكيد وحدة الأمة.

ـ ٨ ـ

وكان في واقعية الماوردي وشرعية الخلافة تمهيد لرأي الغزالي (٥٠٥ هـ/ ١١١١م). وبينما اتجه الماوردي إلى تأكيد تقوية سلطات الخليفة ومزاياه في وجه البويهيين، وإلى تفضيل العهد، لاحظ الغزالي القوة القاهرة للسلاجقة، ورأى في الاختيار الطريق الطبيعي، ولكنه حدد ذلك في ضوء ظروف عصره.

---

(١٦) انظر: المصدران نفسهما، ص ١٧، و١٨٦ ـ ١٨٧ على التوالي، والأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(١٧) انظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٤ ـ ٦.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢٥؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ٩، والهمداني، المغني في التوحيد والإمامة، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٤٣ و٢٤٥.

والغزالي في شروط الإمامة وأسلوب الوصول إليها لا يختلف ظاهراً عن الماوردي. فالمؤهلات من خلقية ومكتسبة ـ وهي النجدة والكفاية والورع والعلم ـ ما تزال مثالية. والإمامة هي مصدر الشرعية ورمز وحدة الأمة. وهو يرى الاختيار أساس الإمامة، ولكنه يبيّن أن الاتفاق العام لم يحصل أبداً، وأن الوصول إلى اتفاق أهل الحل والعقد غير وارد[١٩].

والإمامة لها هدف وحدة الأمة، وهذا يفترض وجود قوة فعّالة (شوكة) تسندها، وبيعة الإمامة من قبل ذي شوكة تجلب ولاء أكثر الناس الذين يهم رأيهم في فترة ما. وهو يقول: «التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى البيعة. . لأن المقصود أن تجتمع شتات الآراء لشخص مطاع، وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً».

والغزالي لذلك يرضى باختيار الإمام من واحد إن كان ذا شوكة مطاعاً، ويقول: «والذي نختاره أن يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام (إذا) كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال. . إذ موافقته موافقة الجماهير».

ثم يبيّن أنه إذا لم يحصل هذا بواحد، وتطلّب اثنين أو ثلاثة تلزم المشاورة بينهم والاتفاق. والمهم ليس عدد من يشارك في الاختيار بل الشوكة التي تتهيأ للإمام بهذه البيعة[٢٠].

ويبيّن الغزالي أن هذا الاختيار لا يتحقق بحيلة بشرية، بل هي نعمة يتفضل الله بها على من يشاء. فظاهره اختيار بشري، ولكنه في الحق (رزق) يضفيه الله وهو (لطف) منه. والغزالي يقرر بعد ذلك أن هذا ليس مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات[٢١]. وهو في ذلك يخشى الفتنة، إذ بغياب إمام مشروع تبقى المصالح العامة دون أساس شرعي (غياب الإمام يعني نهاية القضاء، واستحالة احترام الحدود أو ضمان حقوق الإفراد وفق الشرع).

ومع أن الغزالي يؤكد أن طاعة الإمام لا تجب إلا إذا حكم وفق الشرع، وأن

---

(١٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: فضائح الباطنية، [تحرير اغناس غولدتسهير] (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٦)، ص ١٨١، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧ هـ/[١٩٠٩ م])، ص ٣٦١، ٣٦٤.

(٢٠) المصدران نفسهما، ص ١٧٦ ـ ١٧٧، و٢١٥ و٣٦٥ على التوالي، و Henri Laoust, *La Politique de Gazali*, bibliothèque d'études islamiques; 1 (Paris: P. Geuthner, 1970), p. 177 ff.

(٢١) انظر: الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٦١.

لا طاعة في معصية الله، ومع تأكيده العدل، فإنه يرى أن الشروط إن فقدت في الإمام وجب خلعه من غير فتنة، وإذا لم يمكن ذلك إلا بالقتال لزمت طاعته، فذلك أفضل من الفتنة[٢٢].

وهذا الخوف من الفتنة له أثره في تحديد صلات الخلافة بالسلطنة. فالقوة الفعلية في مناطق مختلفة للسلاطين والملوك، ولا يمكن منازعتها أو محاولة القضاء عليها، لأن ذلك يورث الفتنة والاضطراب. وبالاعتراف بسيادة الخليفة من قبل السلطان وبإقرار السلطة من قبل الخليفة (التفويض) تأتي التسوية التي لا تبقي للخليفة سلطة. والغزالي لذلك حريص على نصح السلاطين وعلى تأكيد العدل وضرورة الاستماع إلى العلماء الصالحين. فالله اختار الملوك لصلاح معايش الناس، ولذا تجب طاعتهم ولا تجوز معصيتهم[٢٣].

ـ ٩ ـ

وبعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، وإقامة المماليك شبح خليفة، لم يلتفت إليه، وانتقل الثقل في النظرية إلى السلطان، مع تأكيد الطاعة له خوف الفتنة، كما هو الشأن عند ابن جماعة.

يكرر ابن جماعة (٧٢٣/١٣٣٣) ابتداء النظرية السنّية في الاختيار، بل ويوسع نطاق أهل الحل والعقد ليشمل الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس، ولكن هذا لا يعدو مراعاة المبدأ شكلاً. فهو يؤكد الطاعة المطلقة للسلطان، «ظل الله في الأرض»، في العدل والجور تحاشياً للفتن.

وهو يجرد الإمامة عملياً من كل محتوى حتى يتحدث عن الإمامة القهرية، وتعني قهر صاحب الشوكة، إذ يقول: «فإن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته في سبيل انتظام شمل المسلمين وجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح[٢٤].

(٢٢) الغزالي: المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٧، وفضائح الباطنية، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٢٣) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨)، ص ١٣ ـ ١٤، ١٨ و٤٤، و Laoust, *La Politique de Gazali*, p. 230 ff.

(٢٤) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد؛ قدم له عبد الله بن زيد آل محمود (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٥)، ص ٣٧٥.

وابن جماعة لا يبقي للإمامة أي دور، ولكنه مع ذلك يبقي شكلية التقليد «كعرف الملوك والسلاطين في زماننا»، ولهؤلاء الملوك والسلاطين كل السلطة، فلهم تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش واستيفاء الأموال.

وتعبيراً عن هذا الواقع، يذهب ابن جماعة إلى إضفاء مزايا عالية على السلاطين، ويبين أنه يعتبر في السلطان ما يعتبر في الخليفة عدا النسب القرشي. وهكذا وضع السلاطين في سوية الأفراد الخوارق. وابن جماعة لا يعدو تبرير الأوضاع حين يجعل التغلب أو القهر أساساً مشروعاً للسلطان. وليس لديه إلا الإشارة بالتماس المشورة من العلماء الناصحين[٢٥].

ـ ١٠ ـ

وفي هذه الفترة كتب ابن تيمية (ت ٧٢٨/١٣٢٨) بعقلية أكثر تحرراً من النظرية السنّية الموروثة، فقد عاد إلى المنابع الأولى ـ القرآن والسنّة ـ ووضع آراءه.

وابن تيمية لا يرى أن تكون الولاية مقصورة على أسرة أو عشيرة، بل إن كل مؤمن يصلح لها. وهو لا يرى من المعقول أو المشروع أن يفترض في رئيس الدولة مجموعة مثلى من الصفات الجسمية والفكرية والخلقية، كما في النظرية، ويرى أنه لا يجوز أن يطلب منه أكثر مما ينتظر من الشاهد العدل. وهو يرفض فكرة الانتخاب من قبل جماعة من العلماء على أساس أنه لم يوجد مثل هذا الانتخاب. ويرى أن ولي الأمر يختار من قبل أهل الشوكة، وبالتالي وبتأثيرهم تعلن كل الجماعة بيعتها له. ولكن الشوكة لا تعني عنده القوة العادية، بل إن أهل الشوكة عنده هم كل الأشخاص الذين يتمتعون باحترام وطاعة فئات الجماعة، بصرف النظر عن مهنهم ومراكزهم في الحياة.

وابن تيمية يرى الدولة مؤسسة تعاونية لتحقيق مصلحة الجماعة «فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض»، ولذا يجب على ولي الأمر أن يولي كل عمل أفضل من يصلح له. وهو يرى أن الولاية أمانة يجب أداؤها، ويورد الحديث «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته». وكل والوظائف العامة عنده ولايات، ويضع لها شرطين: الأمانة (وترجع إلى خشية الله) والقوة (في كل ولاية بحسبها).

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٩ ـ ٢٦١ و٣٦٣ ـ ٣٦٤.

والأمانة عنده تعني العدالة وضمان حقوق الأفراد، كما أن الطاعة تعتمد مباشرة على تنفيذ الواجبات، وتعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وابن تيمية لا يفكر بإمامة عامة للأمة، ولذا يمكن أن يكون هناك أي عدد من ولاة الأمر. والجماعة الإسلامية كما تبدو في كتاب السياسة الشرعية ليست إلا اتحاداً طبيعياً لمجموعة دول.

وابن تيمية يبيّن أن البيعة تفرض الطاعة، ولكن الطاعة لا تعني الخضوع السلبي، بل تتطلب وضعاً يشارك فيه الكل في حياة الجماعة وفي تسيير أمور الدولة بالتعاون. فالدولة مؤسسة يسعى فيها ولي الأمر وشعبه إلى تحقيق مقاصد الشريعة، ولذا فالمشاورة من الأمور الأساسية، وبدونها يتعذر تعاون الجماعة، والشورى لذلك تكتسب عنده أهمية خاصة وشمولاً. ويجب أن لا يقتصر ولي الأمر على مشاورة العلماء، بل يرجع إلى كل ممثلي الفئات الاجتماعية.

وابن تيمية يجيز عصيان ولاة الأمر حين تصدر عنهم قرارات ضد الشريعة في ما استند إلى نص من القرآن أو الحديث أو إجماع السلف. ولكنه يميّز بين العصيان وحمل السلاح ضد ولي الأمر، إذ لا يرى نصّاً في حمل السلاح ما دام الوالي يصلي، لأنه يرى شراً في رفع السلاح أكثر من أي نفع[٢٦].

ـ ١١ ـ

بعد هذا لا بد من الإشارة إلى آراء أخرى. فالخوارج يرون الإمامة بالاختيار، وقد أكدوا منذ نشأتهم الأولى الشورى في الحكم. وهم يرفضون فكرة النسب القرشي، ويرون أن أي عربي فاضل ثم أي مسلم فاضل يمكن أن يتولاها.

وترتبط الإمامة عند الخوارج أساساً بالعدالة والسير وفق الشرع، وأي خروج عن ذلك يفقد الإمام منزلته ويجب عزله بالقوة إن لزم. وتتوفر معلومات أوفى عن الإباضية، الذين كوّنوا دولاً في شمال أفريقيا وفي عُمان.

---

(٢٦) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت؛ القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٠١)، ص ١٦، ٢٤، ١٥٧ ـ ١٥٨و١٦١؛ **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، ٢ ج في ٤ مج (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١ ـ ١٣٢٢هـ/ [١٩٠٣ ـ ١٩٠٤م؟])، ج ٢، ص ٨٦ و٨٨، Henri Laoust, *Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya* (Beirut: Institut francais de Damas, 1948).

وكان الإمام ـ في كياناتهم في شمالي أفريقيا ـ يختار عادة من مجلس من المشايخ والوجهاء، أو مجتهدي الأمة «وقد يسمون أهل الشورى أو أهل الحل والعقد»، ثم يعلن اسمه. وقد يكون الاختيار في نطاق قبيلة أو أسرة، نتيجة الأوضاع العملية، ويبقى الأساس الانتخاب. وإذا انحرف الإمام أو خرج على مبادئهم يمكن عزله، والمشايخ يقرّرون ذلك. ونادى البعض بضرورة وجود جماعة يسترشد الإمام برأيها ولا يقطع أمراً إلا بمشورتها.

والعرف عند الإباضية يسمح بوجود عدة أئمة في بلاد مختلفة نتيجة التباعد أو وجود من يخشى بأسه بين كياناتهم، فقد كان إمام في تاهرت (المغرب الأوسط) وفي طرابلس في الوقت نفسه، وكذا في عُمان. ومع ذلك كان الاتجاه نحو إمامة عامة قائماً لديهم، وطبق فعلاً لفترة قصيرة في أواخر القرن الثاني للهجرة أيام الإمامة الرستمية. وفي عُمان كان الأمراء الإباضيون ينتخبهم أهل البلاد ولا يعينهم الإمام الرستمي في المغرب في فترة الاعتراف به إماماً للكل. وهذا يبينّ مدى تأكيد الانتخاب. وفي فترة الرستميين الأولى، كان الاتجاه إلى جعل الاختيار لمجلس من ستة يرشحهم الإمام للبيعة[٢٧].

ـ ١٢ ـ

ويتفق المعتزلة مع الخوارج في تأكيد الإمام العادل، وتأكيد واجب الأمة في تنحية الإمام الجائر. وكان المعتزلة الأولون لا يشترطون النسب القرشي. ولكن المتأخرين قالوا بعدم جواز غير القرشي إن توفر القرشي[٢٨].

والإمامة عند المعتزلة بالاختيار. ويشترط في العاقدين أن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح. والاتجاه الأعم لديهم أنه إذا توفر ستة من هؤلاء وكانوا من أهل الرأي والفضل أمكن أن يرشحوا إماماً من

---

(٢٧) انظر: الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة، ص ٨٥ وما بعدها؛ محمود إسماعيل، الخوارج في المغرب الإسلامي: ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا (بيروت: دار العودة، ١٩٧٦)، ص ١٩١ ـ ٢٠٢؛ عوض محمد خليفات، نشأة الحركة الإباضية (عمّان: مطابع دار الشعب، ١٩٧٨)، و Elic Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science; ser. 74, no. 2 (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1956).

(٢٨) انظر: الهمداني، المغني في التوحيد والإمامة، ج ٢٠، ق ٢، ص ١٧، والأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٢٥.

بينهم، وقال بعضهم: يمكن أن يكونوا خمسة (وهذا يستند إلى ما فهموا من سوابق فترة الراشدين)[٢٩].

وهم حذرون في أمر العهد، فقد أجازه بعضهم حين يتوفر شخص لا مساوي له في المؤهلات وشهر بفضله وسابقته، وكانت هناك ضرورة قاهرة (كالحظر)، ورفض البعض الآخر ذلك (كالجبائي) إلا إذا اقترن العهد برضا الجماعة.

وهم يلاحظون أن المعتمد فيمن يختار هم أهل بلد الإمام، وإن لم يسبقوا إلى ذلك لزم غيرهم من أهل البلاد أن يعقدوا لمن وجدوه صالحاً[٣٠].

وطاعة الإمام واجبة في ما ليس فيه معصية من إقدام على محظور أو محرم، وبعكس ذلك تجب مخالفته. وهم يرون أن من يصلح للإمامة يجب أن يكون عادلاً، وأن الفسق يوجب تنحية الإمام، ولا فرق بين الفسق بالتأويل والفسق بأفعال الجوارح. وهكذا، فإن إمامة الفاسق لا تجوز حتى إذا صار قاهراً، ويرون أن الحديث «أطيعوا. . ولو عبداً حبشياً» بأنه أخبار آحاد وليس فيه إيجاب[٣١].

والإمامة عند المعتزلة عقد، لأن الإمام يأتي «باختيار الغير»، ولا يراد بالعقد مجرد البيعة «وإنما يعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك»[٣٢].

ـ ١٣ ـ

ولا مجال لنا للحديث عن الفكر الفلسفي السياسي، فقد ظل هامشياً بدوره. فإذا نظر ـ مثلاً ـ إلى المدينة الفاضلة عند الفارابي (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وجد أنها تعاونية يساعد أهلها بعضهم بعضاً على ما يجلب السعادة. والمهم هنا، أن وجود المدينة الفاضلة يعتمد على الرئاسة الفاضلة وما يتمثل فيها من حكمة. والرئيس يوجّه ويعطي الأوامر إلى الآخرين ولا أحد يشرف عليه. أما أهل المدينة فهم فئات على مراتب متدرجة، كل تشرف على من دونها، والعليا يشرف عليها الرئيس. فصلة الرئيس بالمدينة توازي صلة الرأس بالجسم، وكأن المدينة هي التعبير

---

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٥٢ وما بعدها، ٢٥٦ ـ ٢٥٧ و٢٧٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٨ و٢٦٥.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٠١ و٢٠٤ وق ٢، ص ١٧٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٢٠، ق ١، ص ٢٥١.

الاجتماعي عن الجسم من حيث التعاون والترابط وتدرج المسؤولية. وهكذا فمؤهلات الرئيس متميزة وفائقة، بل ومثالية.

وحين يتعرّض الفارابي لمضادات المدينة الفاضلة يذكر بينها «المدينة الجماعية» وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما يشاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً، ومن يحكمهم (كما جاء في السياسة المدنية) يتولى ذلك بموافقة المحكومين(٣٣).

ـ ١٤ ـ

ويأتي ابن خلدون (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، فلا يقتصر على عرض مفهوم الإمامة، بل يناقش أساس الاجتماع وقيام الدول، ويفحص سير المجتمعات الإسلامية ويفيد من تجاربه، ويأتي بنظرية العصبية ودورها المحوري في قيام الدول.

وهو في تناوله للإمامة يكرر النظرية السنّية، كما عرضها الماوردي في الأساس، ولكنه يجتهد في مسألة النسب القرشي ويفسره بالعصبية، ويقرّ هذا الشرط ابتداءً لتوافر العصبية لقريش، فلما تلاشت هذه العصبية لم يبق له مبرر لفقدان الكفاية للإمام.

ومع أنه يرى الاختيار أساس الإمامة إلا أنه يقر العهد للابن صراحة، إذا كان في ذلك إيثار مصلحة أو تجنب فساد، ويورد أمثلة للعهد من الفترتين الأموية والعباسية. ويبررها برغبة أهل العصبية وبعدالة أصحاب العهد وحسن رأيهم للمسلمين(٣٤).

ويلاحظ ابن خلدون أن الإمامة زمن الراشدين كانت تقوم على الشورى، وأن أساسها الوازع الديني وبساطة المجتمع. وكانت الإمامة نوعاً من العقد، فتولية الخليفة تعبير عن اتفاق مشترك. ولكن التحولات الاجتماعية بعد الفتوح

---

(٣٣) انظر: أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٦)؛ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958), p. 122 ff, and Naji Al-Takriti, *Yahya Ibn Adi; a Critical Edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq* (Beirut: Editions Oueidat, 1978), pp. 213-219.

(٣٤) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٣٠)، ج ١، ص ٣٤٦ ـ ٣٥٣.

أدت إلى الفتنة، ثم أفضت إلى ضعف الوازع الديني وظهور العصبية أساساً للسلطة، وتبع ذلك تدهور مفهوم الشورى، إذ انحسرت من الأمة إلى أصحاب العصبية، وصار أهل الحل والعقد منهم. وحين تعتمد السلطة على العصبية، فإن ذلك يعني تحولها التدريجي من الموافقة إلى الإكراه[٣٥].

ولكن فكرة العقد، برأي ابن خلدون، بقيت بعد الفتنة في نطاق المجموعة الحاكمة (كما في الفترات الأموية والعباسية الأولى) لحاجة صاحب السلطة إلى موافقة أهل عصبيته. ولكن الترف ومغريات السلطة تؤدي إلى سوء التصرف والاستبداد وتخطي الشريعة، وهذا يفضي من حكم العصبية إلى الحكم المطلق (المستند إلى المرتزقة) وإلى فساد السلطة ليؤدي إلى الانهيار.

وهذا «الديالكتيك» أضعف عصبية العباسيين (والعرب)، وشجع على قيام عصبيات جديدة لأخذ السلطة في أماكن مختلفة، ولإنشاء دول مستقلة وشبه مستقلة. وهذه العصبية الجديدة، عصبية الملك، أدت إلى زوال الخلافة كتطور تاريخي حتمي.

وابن خلدون يشترط في القائم بأمور المسلمين «أن يكون من قوم أولي عصبية غالبة على من معها بعصرها». ولكن هذه العصبية لا تعمّ الأقطار والآفاق في عصره، «كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها»، بل هي محلية، ويقول: «وإنما يخص لهذا العهد كل قطر من تكون له فيه العصبية الغالبة»[٣٦].

بقي أن نلاحظ أن ابن خلدون الذي يرى أن الاجتماع يتطلب الملك كضرورة للحياة الحضرية، يميز ثلاثة أنواع من الملك، أولها الملك الطبيعي ويبنى على القهر والتغلب، وتكون الأحكام فيه جائرة لأنها تمثل أغراض الحاكم وشهواته، وهذا الملك ينهار، لأن طاعة الناس لا تستمر وتبدأ المعصية المفضية إلى الهرج والقتل.

ثم الملك السياسي ـ وهو يقرّه إلى حد ما ـ ويستند إلى قوانين عقلية، لا إلى

---

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٩ وما بعدها.

(٣٦) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٩ وما بعدها، و ٣٥٤، Muhammad Mahmud Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E.J. Brill, 1967), p. 73 ff, and Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: G. Allen and Unwin, 1957).

الحكم المطلق لفرد. ووضع القوانين فيه ضمان الاجتماع وإرضاء حاجات الناس، ويهيئ للدولة الاستقرار، خاصة إذا وضع القوانين عقلاء وأكابر الدولة، فتكون سياسية عقلية. وهذه القوانين تحقق المصالح الدنيوية، ولكنها لا تتناول النواحي الدينية.

وهذا يفضي به إلى الخلافة التي يستند فيها الحكم إلى الشريعة، فتحقق المصالح الدنيوية والأخروية، وهي لذلك النظام المثالي[٣٧].

ـ ١٥ ـ

وبعد هذا العرض[٣٨]، يمكن ملاحظة ما يلي:

تمثل الاختيار والانتخاب في الخلافة زمن الراشدين، وذلك حسب رأي أقطاب الصحابة أو جماعة المدينة. ورافق ذلك الالتزام بمشاورة الصحابة في الأمور العامة.

وفي زمن الأمويين كان لرؤساء العشائر، وخاصة في الشام ـ جنب الشخصيات الأموية ـ دور ملحوظ في الخلافة. ومرت الخلافة بأساليب؛ بين الاختيار والثورة المسلحة والوراثة، إلا أنه لم تتكون أجهزة سياسية أو مؤسسات أخرى حسب المفاهيم الإسلامية.

ومع أن العباسيين جاؤوا نتيجة حركة شعبية ثورية، فإنهم بمنطلقاتهم السياسية لم يوفقوا إلى وضع مؤسسات حسب المبادئ الإسلامية، بل اتجهوا إلى تضخيم دور الخليفة، وإلى إضفاء منزلة خارقة على الخلافة، كما تأثروا بالتقاليد الإمبراطورية المحلية. وركّزوا مبدأ الوراثة وضربوا مفهوم الشورى. ولم تكن حالات الشغور، وما رافقها من مجالس (من موظفين وعسكريين) طارئة، إلا دلالة على ذلك. كما أنهم سحقوا ما بقي من قوى في الحياة العامة، فاقتصر الأمر على التنظيم والعمل السري.

وحين استند العباسيون إلى المماليك الأتراك، أساؤوا بصورة بالغة إلى مفهوم الخلافة، فبدت بعيدة عن الأمة أو مفروضة بقوى أجنبية عليها. فبدأ الانحدار

---

(٣٧) انظر: ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٤.

(٣٨) انظر: محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٤)، ويوسف إيبش، **نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند السنة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

والتجزئة وتقلصت سلطات الخلافة أيام البويهيين، ثم السلاجقة وتحوّلت إلى شكل باهت.

ولكن ذلك لم يحل دون تبلور مفهوم الأمة كواقع على أساس ثقافي. وكان الفقهاء ـ وقد اتخذوا خطاً منفصلاً ـ ممثلي هذه الوحدة، وصارت الإمامة لديهم سبيل هذه الوحدة نظرياً ورمز الشريعة. وتمثل هذا في النظرية.

وإذا كان الفقهاء يخشون على الإمامة من الزوال، ولا يرون إنكار شرعية واقعها مهما تقلص ظلها وبهت سلطانها، خوفاً من الفتنة من جهة، ومن بطلان المعاملات والأحكام وفق الشرع، ووضعوا التسويات التي قدّروها، فإن ذلك لم يكن في حقيقته هو الأمر الطبيعي، بل وفق قاعدة الضرورات تبيح المحظورات. واستمروا يكرّرون المفاهيم الإسلامية جنب ما رأوه من ضرورات التسوية، رغم ما يبدو في ذلك من تناقض.

وكانت الثغرة الكبرى في الفترات المختلفة غياب المؤسسات التي تعبّر عن المفاهيم الإسلامية. وعند النظر إلى الفكر العربي الإسلامي يبدو اتجاهه الأول إلى الأصول؛ القرآن والحديث، وإلى التطبيقات زمن الراشدين، وهي منابعه التي يعترف بها إضافة إلى آثار الضرورة.

والفكر العربي الإسلامي في هذه المنابع يعتبر الأمة هي الأساس، فهي مصدر السلطة ولا تجتمع على ضلال.

وهذه الأمة تقوم على فكرة المساواة، لا سادة فيها أو مسودين. والشريعة هي التي تحدد لكل حقوقه ومسؤولياته، وكانت الفكرة الإسلامية تقوم على أساس أن الأمة جماعة واحدة من أحرار متساوين يتفاضلون بالكفاية والعمل.

والأمة هي التي تختار الإمام، دون تحديد لطريق الاختيار، سواء أكان انتخاباً مباشراً في المركز أو عن طريق أهل الرأي (الحل والعقد). والاختيار والبيعة هي نوع من العقد، ويمكن القول إن العهد ليس تولية بل ترشيحاً، وأن التولية لا تتم إلا بالبيعة من الأمة أو من أهل الحل والعقد الذين يمثلونها.

والأساس أن الطاعة مقيّدة باتباع الشرع (توفر العدالة)، والخروج عليه ينفي الطاعة وللأمة أن تردع الإمام، ولها أن تعزله إن انحرف أو فقد القابلية حسب مقتضى الحال. وكان مبدأ رعاية وحدة الأمة وعدم الفرقة عاملاً مؤثراً، ولذا تباين الرأي بين الخروج ومقاومة الخليفة بالقوة، والصبر.

ويؤكد الفكر الشورى ودور أهل الحل والعقد، وهم في الأساس ممثلو الأمة، وإن فقد التحديد عددياً أو مؤسسياً. ويفترض أن تتوفر فيهم مؤهلات تؤهلهم لذلك.

وهناك استشارة أولي الرأي والعلماء في الأمور العامة، وتأكيد ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتطلبه من حرية الرأي.

يبقى أن يلاحظ أن التطبيقات في الفترات التاريخية كانت في إطار الظروف، وكانت التسويات اجتهادات وقتية في ظروف معينة.

وإذا كنا نرى في هذه المبادىء ما يجدر التفكير به وتأكيده، فإن المشكلة أو الثغرة الكبرى هي في تكوين المؤسسات والنظم التي تمكّن من تطبيق الآراء وتضمن استمرار الأخذ بها أو تطويرها.

والإشارة إلى الديمقراطية تعود بنا إلى المبادىء والنظريات، وإلى إيجاد مؤسسات تقوم عليها وتفيد منها في ضوء الواقع والنظر إلى المستقبل.

الفصل السادس

نشأة الثقافة العربية الإسلامية: نظرة إلى العراق(*)

(*) نُشر في: مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة ١ (١٩٧٨).

- ١ -

إن نشأة الثقافة العربية الإسلامية ظاهرةٌ معقّدة تتطلّب دراسة بيئاتها والعناصر المكوّنة لها، والاتجاهات والتطورات الخاصة.

وفي ما يلي محاولة أولية لرسم الخطوط العامة(١).

أدّى التوسّع العربي الإسلامي ـ الذي رافقه الشعور برسالة ـ إلى فتح أبواب البلاد الخصيبة إلى الشمال أمام القبائل المندفعة باستمرار من الجزيرة العربية، وشجّعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار واعتبرتها لازمة للانتماء الكلي للأمة(٢). واعتبرت العودة إلى البادية ـ بعد الهجرة ـ أمراً مكروهاً(٣). وهذا أدى إلى استقرار متزايد للقبائل في البلاد المفتوحة.

واتجهت سياسة التمصير ابتداءً إلى وضع المقاتلة في مجموعات متماسكة في المراكز الجديدة، في دُور هجرة مثل البصرة والكوفة، وفي قرى أو مناطق قرب

---

(١) A. N. Poliak, «L'Arabisation de l'orient semitique,» *Revue des études Islamiques* (R.E.I.), vol. 12 (1983), pp. 35-63; William Marcais, «Comment L'Afrique du Nord a été Arabisée,» *Annales de l'Institut des études Orientales* (Paris) (1961), pp. 171-192, et Régis Blachère, «Regards sur «l'acculturation» des arabo-musulmans jusque vers 40/661,» *Arabica*, vol. 3, no. 3 (1956), pp. 247-265.

(٢) محمد بن حسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، إملاء محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد، ٣ ج (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٧٥ ـ ١٩٧١)، ج ١، ص ٨٨ و٩٤ ـ ٩٥.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ١، ص ٢٨٦٠؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح سولومن غويتين، ٢ ج في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦ ـ ١٩٤٠])، ج ٤، ق ١، ص ١١٤. قال الأحنف بن قيس أثناء الفتنة في البصرة سنة ٦٤هـ يرد على اقتراح الغضبان القبعثري بأن تترك تميم البصرة: «أما خروجنا من المصر فإنا لا ندع مهاجرنا ومركزنا وفيء الله علينا فنتعرب بعد الفتنة». انظر: أبو الفضل محمد ابن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، «وكان من يرجع بعد الهجرة إلى موضعه، من غير عذر، يعدونه كالمرتد» مادة «عرب».

المدن القديمة (كما في الأجناد في الشام)، أو في أماكن استراتيجية (كما في أنحاء من الجزيرة الفراتية).

واستمرت القبيلة أو العشيرة أساساً في تنظيم السكن وفي العلاقات الاجتماعية في الأمصار. وكانت القبيلة ـ عند خروجها من الجزيرة ـ تتوزع عادة بين أكثر من مركز أو منطقة، ثم نُظِّمت المجموعات القبلية، لأغراض التعبئة العسكرية، في وحدات كبيرة، على الأسباع (ثم الأرباع) في الكوفة مثلاً، وعلى الأخماس في البصرة.

وساعدت الإقامة في بلد واحد، وظهور مصالح جديدة، والمصاهرات بين القبائل، إضافة إلى تأثير المفاهيم الإسلامية، على ظهور ولاءات محلية، وأوجدت ظروفاً ثقافية جديدة، وساعدت على قيام تكتلات جديدة[٤]. وهذا يوضح كيف أن القبائل الواحدة أو القريبة نسباً، التي تعيش في أمصار أو أقطار مختلفة، لم تتّخذ موقفاً واحداً في القضايا العامة. وكل ذلك ساعد على ظهور اتجاه نحو الوحدة بين القبائل في المصر الواحد.

وكان كلٌّ من الكوفة والبصرة باباً للبادية إلى السواد؛ وهذا يوضح إلى حدٍّ ما اطّراد الهجرة إليهما. وأكّد هذه الهجرةَ استمرارُ الصلات بين عشائر المصرين وأقربائهما من القبائل الرحالة في البوادي المجاورة. هذا إلى أن جماعات من المقاتلة (خاصة من ربيعة وتميم) استمرّت على العيش في البادية مع استعدادها لتلبية النداء للمشاركة في الحملات حين استقر الآخرون في الكوفة والبصرة[٥].

ولم تُشَجَّع الإقامة بين السكان المحليين في البدء، ونُظِر إليها بشيء من الإنكار[٦]. وهكذا فإن عزلة المقاتلة، وهي ضرورة عسكرية واجتماعية في البدء، كان لها أثرها في توفير جوّ للوحدة والاستمرار الثقافي، وساعدت على جذب الآخرين إلى إطار المجموعات العربية، إلى الإسلام والعروبة.

---

(٤) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الكامل**، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٦)، ص ١٤١.

(٥) يقول ابن سعد عن الزبرقان بن بدر، الذي ثبت على الإسلام خلال الردة: «وكان ينزل أرض بني تميم ببادية البصرة، وكان ينزل البصرة كثيراً». ويقول عن الأقرع بن حابس: «وكان ينزل أرض بني تميم ببادية البصرة». انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٨ ج في ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨)، ج ٧، ق ١، ص ٢٤.

(٦) «سمعت أبي يقول: نهاني رسول الله، أو سمعت رسول الله (ﷺ) ينهى عن التناءة، فمن أقام ببلاد الخراج فقد تَنَأ، فأنا أكره أن أقيم»، انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ق ١، ص ٣٩، وجاء في: ابن منظور، **لسان العرب**: «من تنأ في أرض العجم فعمل نيروزهم ومهرجانهم حشر معهم»، مادة «تنأ».

وكانت اللغة العربية أساس الهُويّة العربية، فالناس عرب أو عجم بلغتهم. أما المفاهيم المتّصلة بالنسب التي تنطوي على مفهوم الجذور البشرية عند القبائل، فإنها لم تَطمس هذا الأساس. فحين قال الحجّاج لأهل الكوفة: «لا يَؤُمّنّكم إلا عربي»، وثب بعضهم بالقارئ يحيى بن وثاب، وهو مولى، لعزله عن الإمامة، فاعترض الحجاج قائلاً: «وَيْحكُم، إنّما قلتُ عربي اللسان»(٧). وهكذا صارت اللغة لا الدم، أساس العروبة(٨).

ولما كانت العربية لغة القرآن، فقد ارتبطت بالإسلام، مما أكسبها حرمة وساعد على انتشارها. فكان دخول الإسلام يعني تَعَلُّم العربية، وربّما المشاركة في الثقافة العربية، وتكاد «العربية» أن تكون مرادفة للإسلام في الفترات الأولى(٩). فلما سأل أبو جعفر (المنصور) مولى لهشام بن عبد الملك عن هويّته، قال: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه»(١٠).

كانت القبائل العربية تندفع باستمرار إلى الأراضي الخصبة. وقد انتشرت في الجزيرة الفراتية بين دجلة والفرات قبل الميلاد، وكان بعضها متبدياً والآخر مستقراً(١١). فكان مركز قضاعة في الحضر(١٢)، وكانت ربيعة وتنوخ في الجزيرة(١٣)،

---

(٧) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٧٥٠ و١٢٣٥.

(٨) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٠ ـ ١١.

(٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦.

(١٠) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٧٥٠.

(١١) في طور عابدين وامد ورأس العين وسنجار والرها.

(١٢) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢٧؛ علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٧ ـ ١٩٧٤)، ج ٢، ص ١٤٠ ـ ١٤١؛ أبو عبيد عبد الله ابن عبد العزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه مصطفى السقا، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة والنشر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥١)، ج ١، ص ٢٣، و Louis Dillemann, *Haute Mesopotamie Orientale et pays adjacents: Contribution à la géographie historique de la region, du Vème sciècle avant Ière chrétienne au VIème sciècle de cette ère*, bibliothèque archéologique et historique; t. 72 (Paris: P. Geuthner, 1962), pp. 34-38 and 88-89.

(١٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨٩ و٢٥٠٥؛ البكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٤؛ أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، ٨ ج (حيدر آباد الدكن: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، [د. ت.])، ج ١، ص ٨٨ ـ ٨٩، و Alois Musil, *The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary*, published under the Patronage of the Czech Academy of Sciences and Arts and of Charles R. Crane, American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies; 3 (New York: [n. pb.], 1927), p. 285.

والنمر بن قاسط في عين التمر[١٤]. وانتشرت تغلب من عين التمر وعانات على الفرات شمالاً حتى جبل بشري، وكانت من رعاة وفلاحين[١٥]. وكان في حاضر الرقة (ريفها) قوم من العرب[١٦]. وكانت إياد في الفرات الأوسط وأطراف الجزيرة الفراتية، ثم تحركت في فترة الفتوح إلى الجزيرة[١٧].

وكانت في الحيرة قبائل عربية، تنوخ والعباد وجماعات أخرى (الأحلاف)، وامتدّ بعضها إلى الأنبار[١٨]. ويقول الهمداني: «الأنبار والحيرة والقصر الأبيض... وسنداد والخورنق والسدير وبارق، محاضر العرب القديمة من حيز العراق»[١٩]. وانتشرت بكر بن وائل في البوادي المُطلّة على السواد بين القادسية والخليج العربي[٢٠].

هكذا وبنهاية القرن السابع للميلاد كانت مناطق الفرات الأسفل والأوسط والجزيرة الفراتية قد تعرّبت إلى حدٍّ كبير.

وفي فترة الفتوح وبعدها جاءت قبائل وجماعات جديدة إلى العراق، فقد ارتفع ديوان البصرة مثلاً من ١٠,٠٠٠ إلى ٢٠,٠٠٠ أيام عثمان، ثم إلى ٤٠,٠٠٠ و (٨٠,٠٠٠ من العيالات) أيام علي، ثم إلى ٨٠,٠٠٠ و(١٢٠,٠٠٠ من العيالات)

---

(١٤) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، نشره ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد، ٣ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٢)، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢؛ أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد ابن علي الأكوع (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣)، ص ٧٠، ٢٧٥ و٣١٩؛ البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٤، و Musil, Ibid., p. 312.

(١٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٧) البكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩ ـ ٧١، و *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Bakr Ibn Wa'il».

(١٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٤٩، ٧٢٤، ٧٤٧ و٨٢١ ـ ٨٢٢، وعن قدم العرب في العراق، انظر: البكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢ ـ ٥٣، هذا إضافة إلى جماعة من بكر بن وائل، انظر: المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٤٢٦.

(١٩) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص ١٤٩.

(٢٠) البكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦؛ ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ج ١، ص ٨٨ ـ ٨٩، ويذكر الهمداني، المصدر نفسه، أنها تمتد من الأبلة إلى هيت، ص ١٦٩. وكان إمارة ميسين (ميسان) عند مصب دجلة يحكمها عرب وافدون من عمان وذلك قبل قيام الحيرة، انظر: آرثر كرستنسن، إيران زمن الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٥)، ص ٧٥، وانظر: Musil, *The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary*, p. 285, and *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, art. «Bakr Ibn Wa'il».

في ولاية زياد ابن أبيه[٢١]، ثم إلى ٩٠,٠٠٠ و(١٤٠,٠٠٠ من العيالات) في ولاية عبيد الله بن زياد[٢٢]. وفي الكوفة ارتفع الديوان من ٢٠,٠٠٠ سنة ١٧هـ، إلى ٤٠,٠٠٠ سنة ٢٥هـ[٢٣]، إلى ٦٠,٠٠٠ في أواسط القرن الأول الهجري[٢٤].

ونزلت مجموعات قبلية، من تميم وبكر واليمن ـ خاصة خولان وهمدان والأزد ـ الموصل في خلافة عمر. وتحوّلت الحديثة، على الزاب الأعلى، إلى قرية عربيّة بمن نزلها من العرب[٢٥]. ونزلت قبائل عربية في سنجار ورأس العين[٢٦]، وجاءت جماعات كبيرة من قيس إلى الجزيرة. ثم إن معاوية أتى بمجموعات من قيس وأسد وأوطنهم أماكن استراتيجية بين الرقة وسنجار، كما ثبّت ربيعة في ديارها من الجزيرة[٢٧]. واستمرّت الهجرة إلى الجزيرة الفراتية، وأدّت إلى تكوين ديار مضر وديار ربيعة[٢٨]. لذا رأى مروان بن محمد ـ آخر الأمويين ـ أنه يستطيع الاستناد إلى قيس في تكوين قوّاته، وانتدب منها عشرين ألفاً[٢٩].

ـ ٢ ـ

وكان للعوامل الجغرافية والبشرية أثرها في العراق، فقد كان ملتقى الثقافات الساميّة والآريّة، إضافة إلى كونه مهد الحضارة الساميّة.

كان سكان العراق (النبط)، وهم ساميّون يتكلمون الآرامية. أما الفرس فكانوا

---

(٢١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١)، ج ٢، ص ١٣٠؛ البلاذري: فتوح البلدان، ص ٤٨٨، وأنساب الأشراف، ج ٤، ق ١، ص ١٩٠ و٢٠٢، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ٤٣٣.

(٢٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٤، والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ق ٢، ص ١١٦.

(٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٠٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٠٥؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٠، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ١، ص ٤٩٢.

(٢٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٤؛ أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، تاريخ الموصل، شرح وتحقيق علي حبيبة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ج ٢، ص ١٨٣، ٣١٣ ـ ٣١٥، ٣٣٢ و٣٥٠، وياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩٢.

(٢٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨، وياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩١.

(٢٨) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦، والأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ٢٣٢ ـ ٢٢٧ و٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٨٧٤.

فئة حاكمة في المدن الرئيسية (مثل طيسفون ونصيبين)، وبينهم الملاّكون الكبار والجنود في الحاميات، وجُلّهم طردوا أثناء الفتح أو أُسِروا[٣٠]. ولكنّ بعضهم بقي في المدن، مثل الحيرة ونصيبين وسنجار، أو على الحدود الشرقيّة للسهول، بينما جاء آخرون إلى المراكز الجديدة (خاصّة الكوفة والبصرة). وبقي كثير من الدهاقين، وبعضهم من أهل البلاد (نبطاً أو عرباً)، وأسلموا وحافظوا على أراضيهم[٣١].

وكانت لفظة «نبط» ابتداءً ذاتَ دلالة بشرية[٣٢]، ثم صارت بعدئذ مرتبطة بالفلاحة والريّ[٣٣]. وكان يشار إلى النبط عادة بـ «أهل السواد» أو «العلوج» تمييزاً لهم عن العجم[٣٤]. وتتباين الروايات عن وضعهم، بين ما يشير إلى الشعور بالرابطة والكيان[٣٥] والادعاء بالأصل الفارسي[٣٦].

اعتبرَ المسلمون النبط غير محاربين، ولم يتعرّضوا لهم في أثناء الفتح[٣٧]. يذكر المدائني أن عمر بن الخطاب «رفع الرقّ عنهم، ووضع عليهم الخراج في

(٣٠) يشير البلاذري مثلاً إلى مسالح أو حاميات في الأبلة والخريبة والعذيب وعين التمر وعلى أطراف الفرات الأوسط، انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٤ ـ ٢٥٥، ٢٧٦ ـ ٢٧٧ و٣٤١؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ق ١، ص ٧٧ و١٢١؛ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (القاهرة: بولاق، ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٥م)، ص ٨٣ ـ ٨٤، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ترجمة ك. باربيه دومينار وبافيه دو كورتبي، ٩ ج (باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ ـ ١٨٧٧)، ج ٢، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٣١) محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، **أدب الكتاب**، نسخه وعني بتصحيحه وعلّق حواشيه محمد بهجة الأثري (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/[١٩٢٢م])، ص ٧٥؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٦٥؛ أبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د. ت.])، ص ٤، وأبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٨٥.

(٣٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف**، عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٨٣)، ص ٣٨، وأبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٣) أبو الفيض محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ١٠ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٤٢؟])، ج ٢، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١، مادة «نبط». ويسمون أيضاً الكلدانية، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨، وج ٣، ص ١٧٥، والمسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٣، ص ٩٥ وما بعدها.

(٣٤) انظر: ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٥٧ ـ ٧٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣، وأبو بكر أحمد بن علي بن وحشية، **الفلاحة النبطية**، الترجمة المنحولة إلى ابن وحشية أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني؛ تحقيق توفيق فهد، ٣ ج ([د. م.]: مكتبة أحمد الثالث، ١٩٨٩)، خط، ج ١، ص ١ ـ ٢.

(٣٦) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ٣٩.

(٣٧) ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٢٢ و٤٨، أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي الملقب بـ «بحشل»، **تاريخ واسط**، تحقيق كوركيس عواد (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧)، ص ٣٩ ـ ٤٠، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٠٢٦، ٢٠٢٨ ـ ٢٠٢٩، ٢٠٣١ و٢٠٣٦.

رقابهم، وجعلهم أكرة الأرض»[٣٨]. وكان بإمكانهم استغلال الأرض وبيعها وتوريثها ورهنها[٣٩]. وإذا أسلموا أُعفوا من الجزية عادة، ولكنهم يستمرّون على دفع الخراج. ورأى عمر بن عبد العزيز أن لهم الحرية في ترك الأرض عند إسلامهم، ولكن أرضهم تؤول إلى القرية، وإلا صارت إلى الدولة.

ومع أن النبط اعتُبِروا أحراراً من حيث المبدأ، إلا أن المفاهيم المحليّة الموروثة التي تربطهم بالأرض والاعتبارات الاقتصادية أثّرت في وضعهم. وكانت الهجرة من الريف إلى المدينة أمراً مألوفاً، بل وواسعة أحياناً؛ وهي ظاهرة ساعدت على التعريب. ومما يَسَّر التعريب أن النبط ساميّون يتكلّمون لغة لها قرابة بالعربية. ولعلّ هذا يفسّر سكوت المصادر عن انتشار التعريب بينهم[٤٠].

هناك إشارات قليلة إلى موالي من النبط مع أنهم ـ عددياً ـ يكوّنون جمهرة الموالي، ولعل ذلك يعود إلى ارتباطهم بالعرب في الأصول والثقافة. فالحَجّاج، وقد أغضبه اشتراك مجموعة من القرّاء في ثورة ابن الأشعث، قال عنهم: «إنما الموالي علوج، وإنما أُتِيَ بهم من القرى»، ونفاهم إلى قراهم[٤١]. وتَمَيَّز بعض النبط في أمور المال[٤٢] مثل عميرة وحسان النبطي[٤٣]، وفي الحرب مثل مقاتل بن حيان. وكان لهم أثرهم خاصة في العربية في الكوفة[٤٤].

---

(٣٨) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الأوائل**، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ ـ ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ص ١٣٦؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٢٦ وبعدها؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤)، ص ١١٣ وما بعدها، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٠.

(٣٩) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٤٥ و١٥١؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣، وأبو الفرج قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، باعتناء جان دوغويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩)، ص ١٤٥.

(٤٠) ذكر وكيع أن دواد الطائي تكلم أمام الحجاج فقال له الحجاج: «الكلام كلام عربي، والوجه وجه نبطي»، مما يشعر بأن تمييز من يسلم من النبط لم يكن مألوفاً، انظر: أبو بكر محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠)، ج ٢، ص ١٧٩.

(٤١) انظر: المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٤٢) انظر: الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ٢، ص ٢٣١، والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٧٩، ومُدِح سعد بن أبي وقاص بأنه «نبطي في جبايته».

(٤٣) كان عميرة كاتب أشرس بن عبد الله أمير خراسان سنة ١١٠هـ نبطياً، انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ص ٢٥٣.

(٤٤) انظر: الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ١، ص ٦٦.

ولقي العربُ في الفرات الأوسط[٤٥] وتَغْلِبُ في الجزيرة[٤٦]، معاملةً مفردة، مما يُشعِر بالتوجيه الإسلامي، إذ كانوا أحراراً في بيع أراضيهم، وعند إسلامهم تصبح أرضهم عشرية.

كان أثر العرب في المدن والريف واسعاً؛ فقد أصبح التسجيل في الديوان محدوداً زمن المروانيين، ولم يعد مفتوحاً للجميع؛ وكان على الذين لا يسجلون في الديوان (وبالتالي لا يأخذون العطاء) أن يبحثوا عن وسائل أخرى للعيش، في التجارة أو الزراعة أو المهن. يذكر المُبرّد أن المهلّب دسَّ الجواسيس إلى عسكر الخوارج فأتوه بأخبارهم «فإذا حشوة ما بين قصار وصباغ وداعر وحداد. . .»[٤٧]. ويبدو أن هذه الظاهرة كانت عامة لا تختصّ بالعراق، ففي أخبار حملة ابن أبي بكرة على سجستان (٧٩هـ/ ٦٩٩م) قاتلت جماعة متطوّعة من مذحج وهمدان[٤٨]. كما أن بعض الأعراب القادمين إلى المدن، مثل البصرة، صاروا في عداد «المساكين» على أطرافها[٤٩]. هذا إلى أن بعض المقاتلة بقوا في البوادي المطلّة على السواد يرعون مواشيهم وإبلهم[٥٠]. وتَرِدُ أخبار شعراء يتنقلون بين قبائلهم في البوادي وعشائرها الموجودة في المراكز الحضرية، وخاصّة تميم[٥١]. وهذه الجماعات اختلطت بحُريّة بأهل البلاد السابقين.

والتفت العرب ـ وخاصة الأشراف وأهل المدن ـ إلى امتلاك الأراضي،

---

(٤٥) اعتبرت أراضي الحيرة وبانقيا وأُلّيْس أرض صلح، وكان أهل هذه القرى يدفعون جزية مشتركة فقط. انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ و٢٤٨؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٩ ـ ٤٢ و١١٦ ـ ١١٨، والقرشي، **كتاب الخراج**، ص ٥، واتبع نفس الإجراء مع عين التمر.

(٤٦) كانت تغلب تدفع ضعف الصدقة بدل الجزية، انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٤٧) المبرد، **الكامل**، ج ٣، ص ١٠٦٢ ـ ١٠٦٣. ويشير البلاذري إلى نساج من بني سليم في الكوفة، قال: «وأنا ما شهدت عسكراً قط ولا أثبت لي اسم قط في ديوان، وإنما أنا نساج»، انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ص ٣.

(٤٨) البلاذري، المصدر نفسه، خط، ق ٢، ص ١٦، وابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٢٠.

(٤٩) البلاذري، المصدر نفسه، خط، ق ٢، ص ٣ و٨٢٣؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٦٨٣ ـ ١٦٨٤، وديونيسيوس التلمحري، تاريخ (الترجمة الفرنسية)، ص ٩٣.

(٥٠) يقول ابن سعد عن العباس بن مرداس بن أبي عامر: «وكان ينزل بوادي البصرة، وكان يأتي البصرة، وروى عنه البصريون، وبقية ولده ببادية البصرة، وقد نزل منهم قوم البصرة». انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ق ١، ص ٢١.

(٥١) Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origins à la fin du XV^ème siècle de J.-C.* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952), tome 3, pp. 276-277.

وحصلوا عليها بطرق مختلفة: بالإقطاع من الصوافي، وبإحياء الأرض الموات (خاصة في منطقة البصرة)، وبتجفيف المستنقعات (خاصة قرب الكوفة)، وباستثمار الأراضي الخالية[٥٢]، وبالشراء (وخاصة في منطقة الحيرة) حيث كان بيع الأراضي مباحاً[٥٣]. وكان جلّ الضياع في البصرة من الأرض الموات التي تم إحياؤها بحفر القنوات وباستيراد الأيدي العاملة (من الزنج خاصة). وشمل الشراء أراضي الخراج على نطاق واسع، حتى إن منع بيع الأرض الخراجية من قبل عمر بن عبد العزيز وأخلافه لم يوقف هذا النشاط. وساعد الإحياء على توسيع الملكيات.

أدى هذا الإقبال على الأرض إلى ظهور ملكيات كبيرة، بعضها يشمل قرى بكاملها. وقد أدّت هذه التطورات إلى خلخلة المجتمعات القرويّة المتماسكة وإلى فتحها للمؤثرات الخارجية.

واعتاد العرب أن يستخدموا «وكلاء» للإشراف على ضياعهم، وكان على الوكلاء أن يجلبوا الفلاحين إلى الأرض، أو أن يشغلوا فلاحين من القرى المجاورة. ومما يَسّر مهمة الوكلاء ضرب الإقطاع القديم وحالة الفراغ الناشئة عن ذلك، مما دفع الفلاحين إلى التحرك إلى مَواطن العمل الجديدة. وقد أدّى هذا الوضع، إضافة إلى العلاقات المتزايدة بين القرى والمراكز العربية ـ وهي الأسواق الرئيسية للريف ـ والصلات بين القرى والقبائل في البوادي المجاورة للكوفة والبصرة، إلى انتشار العربية تدريجياً وبصورة متزايدة في الأرياف[٥٤].

وفي مطلع القرن الثاني للهجرة بدأ العرب بالاستقرار في القرى، وساعدت السياسة العباسية على ذلك؛ فقد اتخذ العباسيون موقفاً سلبياً من بعض القبائل (المضرية) منذ بداية عهدهم، ثم انتهوا إلى إسقاط العرب من الديوان أيام المأمون والمعتصم، وهذا دفع العرب إلى التوسع في الاستقرار على الأرض (في الريف)،

---

(٥٢) ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٧٦؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٥؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٧، ق ١، ص ١١٧ ـ ١١٨؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٣٧٦، والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩، ٣٨٢، ٤١٩ و٤٨٠.

(٥٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١١٦، وابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٥١. وأكد عمر بن عبد العزيز على أن أهل الحيرة من يهود ونصارى ومجوس لا يدفعون إلا الصدقة بعد إسلامهم، «فمن أسلم.. . فعليه في ماله الصدقة». انظر: أبو بكر الصولي، **أدب الكتاب**، ص ٧٥.

(٥٤) انظر: المبرد، **الكامل**، ج ١، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

وإلى اتخاذ مِهَن أخرى. فانتشر العرب في سواد الكوفة[٥٥]، وانتقل الكثيرون من البوادي المجاورة إلى الأرياف[٥٦]، وهكذا ترد إشارات إلى قرى عربية[٥٧]. وفي الجزيرة الفراتية تزايد عدد الجماعات العربية التي استقرت في القرى وانتشرت في الريف[٥٨]. ويعطي ديونيسيوس التلمحري البيّنات على وجود عدد كبير من القرى العربية في الجزيرة[٥٩]، ويُشير بوقوفهم إلى جانب أهل القرى المحليين في وجه الإدارة العباسية[٦٠]، ويشير إلى حصول مصاهرات بين الطرفين[٦١]. وهذا يشير إلى تغيّر العلاقات بين العرب والآخرين، وإلى توسّع التعريب، وهو تطوّر بلغ مدى بعيداً في القرن الثالث الهجري، وجعل التعريب شاملاً.

ويُنتَظَر أن تكون العربية الدارجة في الريف ضعيفة، كما يُتوقّع أن لا تنجو عربية القرويين من اللحن[٦٢]، وهذا لا يمنع أن تكون لغة البعض حسنة؛ فقد أشار الجاحظ إلى أن بعض أهالي سواد الكوفة يتكلمون عربية حسنة بألفاظ متميزة، ومع ذلك يُحِس السامع بأنهم نبط[٦٣].

وكان انتشار الإسلام وحركة العرب ونظام الولاء عوامل في نجاح العربية وفي التعريب.

ـ ٤ ـ

ترجع جذور الولاء إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام. وقد يكون أثر عرب الجنوب مُهمّاً في تطوّر الولاء، ولكن تراثهم ما يزال ينتظر الدراسة. فهناك إشارات في النقوش الجنوبية إلى أن قبائل (سَيِّدة) كانت تربط مجموعات أضعف

(٥٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٦٤٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠١٨، قرية الإعراب.

(٥٨) الأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ١٣٩ و٢٨٧.

(٥٩) ديونيسيوس التلمحري، تاريخ (الترجمة الفرنسية)، ص ٤٧، ٨٩، ١١٤ و١٢٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٢) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٧١. يقول الجاحظ: «وزعم أبو العاص أنه لم ير قروياً قط لا يلحن في حديثه، وفيما يجري بينه وبين الناس» (ج ٣، ص ١٠٩).

(٦٣) يقول الجاحظ: «وقد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة ويكون لفظه متخيراً فاخراً، ومعناه شريفاً كريماً، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه في مخارج حروفه أنه نبطي»، انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ٦٦، هارون.

بها عن طريق الحلف بسبب المصلحة لا النسب. وقد تَطَلَّب استغلال الأرض ربط جماعات خارجية بالقبيلة، وأدى إلى نوع من الطبقية الاجتماعية، فهناك جماعات تستثمر الأرض (العائدة لقبيلة) لقاء جزء من الحاصل، وهناك طبقة أدنى محميّة تعمل لقبيلة في فلاحة الأرض[٦٤].

أما بين عرب الشمال، فإن الولاء بالعتق أو الحلف أو الحماية كان مألوفاً. وكان بإمكان جماعات أن ترتبط بقبائل قوية بالحلف، ويُسَمْون موالي موالاة[٦٥]. والحلف لا يعني بالضرورة المساواة في المنزلة، مع أنه قد يعني مساواة في بعض المسؤوليات[٦٦].

هذه المفاهيم استمرت في صدر الإسلام: ففي ديوان عمر بن الخطاب جُعِلَت القبيلة ومواليها في سجل (ديوان) واحد وبعطاء واحد[٦٧]، وفي الكوفة والبصرة حالفت الكتائب الفارسية (حمراء ديلم والأساورة، إضافة إلى الأندغان والسيابجة) قبيلة تميم[٦٨]. وانتقل بنو العم من الأهواز إلى البصرة وحالفوا بني تميم[٦٩].

وكان الموالي ابتداءً من أرقّاء (أسرى حرب) أعتقوا (موالي عتاقة)[٧٠]، ولكنّ جلّ الموالي كانوا من أحرار أسلموا وانتقلوا إلى المراكز العربية، وأكثرهم نبط[٧١]. وبعد أن أوقف عمر بن الخطاب سبي العرب[٧٢]، صارت كلمة

---

(٦٤) Jacques Ryckmans, *L'Inistitution monarchique en arabie méridionale avant l'islam (ma'in et saba)*, bibliothèque du muséon; 28 (Louvain: Publications universitaires, 1951), pp. 67 and 71-72.

(٦٥) معمر بن المثنى أبو عبيدة، **كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق**، تحرير أنطوني أشلي بيفان (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢)، ص ٤٢٤؛ الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مادة «ولاء»، والبلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١، ص ١٥٧، ١٨٩ و١٩٢.

(٦٦) انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ١٤٩.

(٦٧) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١، ص ١٩٢ ـ ١٩٣، عن عطاء خثعم والأحابيش.

(٦٨) المصدر نفسه: ج ٤، ق ١، ص ٨٨٣ ـ ٨٨٤، ق ٢، ص ١٠٧ ـ ١١٢، خط، **وفتوح البلدان**، ص ٢٨٠، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٥٣٨ و٢٥٦٢.

(٦٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٣٨، وأبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، **المبسوط**، تصحيح محمد راضي الحنفي، ٣٠ ج في ١٥ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٢)، ج ٨، ص ٨١٥.

(٧٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٢٨ ـ ٢٠٢٩، ٢٠٣١، ٢١٢٢، ٢١٦٧ و٢١٧٠.

(٧١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤٨ و٧٥٠.

(٧٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي**، تحرير مارتن ثيودور هوتسما، ج ٢ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٩)، ص ١٠٥٨، وصالح أحمد العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٦٥.

«مولى» تشير إلى غير العرب، بينما تشير كلمة «حليف» عادة إلى العرب[٧٣].

واستمر الولاء بهذه المفاهيم أيام الأمويين؛ فقد صنّف عمر بن عبد العزيز الموالي إلى: موالي عقد (اتفاق)، وموالي رحم، وموالي عتاقة.

وكان ارتباط البعض بأمير أو قائد سبباً لظهور «مولى التباعة»، وهو اتجاه يفسر ما فعله العباسيون بعدئذ[٧٤].

وكان الولاء يعني «الإسلام» و«العربية» في وقت واحد[٧٥]: فالأعاجم (من غير المسلمين) كانوا يَرون أن من دخل الإسلام صار عربياً[٧٦]. وكان الموالي يتعلمون العربية ويتخذونها لغتهم؛ وهكذا اعتبر الحجّاج القرّاء من الموالي عرباً[٧٧]. ويلاحظ أن بعض الموالي سُمّوا بـ «المستعربة»[٧٨]، وهو تعبير يطلق عادة على عرب الشمال. جاء في «اللسان»: «والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيما بعد فاستعربوا. قال الأزهري: المستعربة عندي قوم من العجم دخلوا في العرب، فتكلموا بلسانهم، وحكوا هيئاتهم، وليسوا بصرحاء فيهم»[٧٩]. ويبدو أن المصاهرات، وكانت مألوفة قبل فترة الحجاج ورائجة في الكوفة أيام عمر بن

---

(٧٣) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٤، ق ٢، ص ١٨٠ و١٨٥، وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ق ١، ص ٣٦٠. يقول الشيرازي، عن عبد الله بن أبي إسحاق أنه: «مولى آل الحضرمي وهم حلفاء بني عبد شمس بن عبد مناف، والحليف عند العرب مولى». انظر: أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق وتقديم إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠)، ص ٣٧.

(٧٤) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٨٣٤ ـ ٨٣٥. كون البعض مثل عباد بن زياد، والمختار، وسليمان بن هشام بن عبد الملك، كتائب من الموالي (ج ٢، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤)؛ البلاذري: **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ١٣٦، وق ٢، ص ٤٣ و٣٦، و**فتوح البلدان**، ص ٣٣٦، وابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٨٥.

(٧٥) انظر البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ١، ص ٥٩٩ (خط).

(٧٦) حينما وعد أشرس أمير خراسان ١١٠هـ إعفاء من يسلم من الجزية وأقبل الناس على دخول الإسلام، «فجاء دهاقين بخارى إلى أشرس فقالوا: ممن نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً». انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦.

(٧٧) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٧٥٠ (خط). ولما نهى العريان صاحب شرطة خالد القسري عليه منع الموالي من استعمال العربية، أجاب مولى بلهجة ساخرة: «أما الكلام فلن يتكلم إلا بالزنجبية»، ق ٢، ص ٢٨٤ (خط).

(٧٨) انظر: أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، ٣ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠، وعبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي الحلبي، **مراتب النحويين**، تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٥)، ص ٥ المتعربين. انظر أيضاً: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١٤، ص ٢٨٨.

(٧٩) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «عرب».

عبد العزيز[٨٠]، ساعدت على توسيع التعريب. وهكذا اخترق الولاء إطار النسب القبلي، ووسّع الإطار العربي، وساعد على انتشار العربية.

ـ ٥ ـ

ظهر الإسلام في بيئة مدنية، وأكّد طلب العلم، وعنه نشأت اتجاهات الدراسة الأولى في المجتمع الإسلامي. وهذه الدراسات، مع اهتمامات العرب الثقافية الموروثة، كوّنت الخطوط الأولية للثقافة العربية الإسلامية. واستمرّ الحال كذلك إلى درجة أن النظر إلى الثقافات القديمة كان عرضياً خلال فترة تتجاوز القرن. وفي حين إن العربية اضطرّت إلى مواجهة المفاهيم القبلية المحافظة والضيقة، بما فيها من عصبيّة، قبل أن تستطيع تحقيق قاعدة ثقافية واسعة، فإن الإسلام كان قوة دافعة متوسعة، وكان بشكل ملحوظ عوناً للعربية.

تركّزت الفعاليات الثقافية في صدر الإسلام في دور الهجرة ـ البصرة والكوفة خاصة ـ واقتصرت في الأساس على الموضوعات الإسلامية والدراسات العربية. كان هشام بن عبد الملك (ت ١٢٥هـ) يرى أن أسس الثقافة هي: القرآن والآثار وأحاديث العرب وأشعارها وأيامها، وأنساب قريش وسائر بني نزار[٨١].

وبدأت الفعاليات الثقافية بين العرب، وبدرجة متواضعة بين الموالي الذين أتقنوا العربية[٨٢]. وتأثرت هذه الفعاليات بتيارين أساسيين: **الأول الإسلامي**، ممثلاً في الدراسات القرآنية والحديث والفقه والمغازي، **والثاني العربي القبلي**، وهو استمرار لميول سابقة في الشعر والأيام والأخبار والأنساب واللغة.

---

(٨٠) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٢، ص ١١٧٧ و١٢٥٨ (خط)، ومع أن الولاء لا يساوي النسب تماماً، فإنه قد يؤدي إلى الاندماج في الجماعة العربية «الإسلامية». انظر: الخلاف حول نسب إبراهيم النخعي في: المبرد، **الكامل**، ج ٣، ص ١١٨٤. وجاء في ابن سعد على لسان سعيد بن جبير: «وقال لي ابن عباس: ممن أنت؟ قلت: من بني أسد، قال: أمن عربهم أو مواليهم؟ قلت: لا، بل من مواليهم، قال: فقل أنا ممن أنعم الله عليه من بني أسد»، انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ١٩٨.

(٨١) جاء في البلاذري أن هشام بن عبد الملك سأل رجلاً من بني مخزوم (أخواله): «يا خال! أتقرأ كتاب الله؟ قال: أقرأ منه ما أقيم به صلاتي، قال: أفتروي من الآثار شيئاً؟ قال: لا، قال: أفتعرف من أحاديث العرب وأشعارها وأيامها ما يعرفه مثلك؟ قال: لا، قال: أفتنسب قريشاً وسائر بني نزار؟ قال: لا أحسن من النسب شيئاً. قال: يا غلام فليس من خالنا حشمة»، انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٢٤٠ (خط)، والجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ٢، ص ١٨٠.

(٨٢) إن استعراض أسماء من ترجم لهم (من فترة صدر الإسلام) في مؤلفات مثل **الطبقات الكبرى** لابن سعد، و**أخبار القضاة** لابن خلف وكيع، و**طبقات الفقهاء** للشيرازي، و**تذكرة الحفاظ** للذهبي، و**نزهة الألباء في طبقات الأدباء** للأنباري، يبين أن الموالي كانوا أقلية، حوالي ٢٥ ـ ٣٠ بالمئة.

ويسترعي الانتباه أن التطورات الثقافية سارت في خطوط متوازية ومتدرجة: روايات فردية ومحدودة ابتداء، ثم حلقات من الطلبة يأخذون عن شيخ ويضيفون أبحاثهم إلى علمه[٨٣]، ثم تراكُم للمعرفة والدراسات يؤدي إلى ظهور مدارس محليّة، وأخيراً تبادُل المعرفة والتأثير بين المراكز أو المدارس المحليّة عن طريق الرحلات، مما أدى إلى ظهور علماء متميزين رسموا خطوط التطور المقبل. ويتضح هذا التطور في دراسة الحديث والفقه والتاريخ وفي الدراسات اللغوية.

واجهت الأمة الإسلامية الناشئة مشاكل وحاجات مباشرة، منها: إنشاء الخلافة ومشاكلها، ومعاملة المغلوبين والأراضي المفتوحة، وتطبيق المبادئ الإسلامية في الأمصار لمواجهة الحاجات الجديدة. وكانت هذه النواحي بالغة الأهميّة للتطور الثقافي.

لقد شهد القرن الأول للهجرة رسمَ الخطوط الأساسية لمؤسسة الخلافة، مع ما رافقها من تباين واختلاف في الاتجاه، ونشأت الأحزاب السياسية وطوّرت آراءها التي كان لها بعض الأثر في الفقه[٨٤]. وظهرت آراء في الجبر والاختيار ومسؤولية البشر عن أعمالهم، وبدأ التنظيم الإداري والمالي من التراث المحليّ بعد تعديله في ضوء مفاهيم إسلامية، وكان يختلف في واقعه بين قُطر وآخر، ثم عُرّب وطُوّر بالتدريج لينتهي إلى إطار موحد في بلاد الخُلافة في أواخر الفترة الأموية.

وفي حين إن الفعاليات الثقافية بدأت عربية إسلامية، ولم تأخذ من الثقافات القديمة إلا في فترة تالية، فإن الموقف من التراث الإداري والمالي المحليّ المتباين في الأقطار اتخذ اتجاهاً معاكساً، إذ عُرّب وطُوّر لينسجم مع المفاهيم الإسلامية بصورة تدريجية، حتى أدخل أخيراً في النطاق الإسلامي الثقافي والحضاري.

ارتبطت الفعاليات الثقافية بالحاجات الناشئة: فالدراسات الإسلامية الأولى تتصل بالقرآن، إذ حاول القرّاء أن يعلّموا الناس القراءة الصحيحة، وأن يُبَصّروهم بالمفاهيم الإسلامية[٨٥]. بَعَثَ عمر بن الخطاب بعض الصحابة إلى

---

(٨٣) يروي الأعمش عن هلال بن يسار: «قال: قدمت البصرة فدخلت المسجد فإذا أنا بشيخ أبيض الرأس واللحية، مستند إلى أسطوانة في حلقة يحدثهم، فسألت من هذا؟ فقالوا: عمر بن الحسين» (ت سنة ٥٣هـ)، انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ق ١، ص ٥.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥١ ـ ٥٢، ٥٤ ـ ٥٥، ١٧٣، ١٩٢، ٢١٩ و٢٣٦، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٩٦٦.

(٨٥) انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، تحقيق وفهرسة وتعليق محمد سيد جاد الحق، ٢ ج (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٤٦، «فكنا نتعلم القرآن والعمل به»، ص ٤٨، و٧٣ ـ ٧٤، وانظر: الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ٣٧ ـ ٣٩ و٤٣.

الأمصار (مثل ابن مسعود في الكوفة، وأبي موسى الأشعري في البصرة) ليعلّموا الناس القرآن والسنة[٨٦]، قال أهل الكوفة لابن مسعود: «جُزِيت خيراً فقد علّمت جاهلنا، وثبّتّ عالمنا، وأقرأتنا القرآن، وفقّهتنا في الدين»[٨٧]. ويُروى الكثير عن عدد تلاميذ ابن مسعود وعن نشاطهم في الكوفة، إذ كانوا «سُرُج هذه القرية (الكوفة)» كما قال سعيد بن جبير[٨٨]. وقد نالوا منزلة اجتماعية عالية بسبب تقواهم وحرصهم على رسالتهم[٨٩]. وشاركوا في الحياة العامة وفي الأحداث الكبرى من أيام عثمان إلى ثورة ابن الأشعث[٩٠]. وكانوا يدافعون عن المبادئ الإسلامية، وعن العدالة الاجتماعية. وانضمّ إليهم بعض الأشراف، وتزايد عدد الموالي بينهم[٩١]، ولعلّ هذا يوضح سبب الارتباك في بداية ظهورهم. وتُشعِر فعالياتهم بالصلة الوثيقة بين النشاط الثقافي والحياة العامة.

وشهد جيل التابعين بين القرّاء قضاة، وأصحاب فتيا[٩٢]، وعلماء[٩٣]،

---

(٨٦) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ق ٢، ص ٧٥٥ و٧٦١ (خط). وانظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ق ٢، ص ٧٢، والذهبي، المصدر نفسه، ص ٢٤ و٣٧ ـ ٣٩.

(٨٧) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ٣٦.

(٨٨) الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ٨١، وانظر: البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢ (خط)، ص ٧٥٥، ج ٥، ص ١٣٦؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤ ـ ٥، ٧ ـ ٨ و٦٣؛ ج ٧، ق ١، ص ١٦٣؛ أبي بكر عبد الله بن أبي داود بن الأشعث السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق جفري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ١٣ ـ ١٥؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١١، ص ٩٤، والذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ج ١، ص ٣٤ و٣٨ ـ ٣٩.

(٨٩) وقد رشحهم أبو موسى لشرف العطاء. انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ق ١، ص ٨٩. واقترح سعد بن أبي وقاص جعلهم في ألفين. انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٤٥٦. جاء رسول مصعب ابن الزبير إلى عمرو ابن النعمان بن مقرن (في البصرة) بمال فقال له: الأمير يقرئك السلام ويقول: أنا لم ندع بالكوفة قارئاً إلا وقد ناله معروفنا فاستعن على نفقة شهر رمضان بهذا. فقال: وعلى الأمير السلام، قل له: إنا والله ما قرأنا القرآن لنطلب به الدنيا «ورده عليه». انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ٢٨٦.

(٩٠) انظر مثلاً: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٣٢٧٣ و٣٢٨٣؛ ج ٢، ص ١٠٠٦، ١٠٧٢ و١٠٧٦ ـ ١٠٧٧؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٦، ٥٣، ١٢٧، ٢٠٤ و٢١٦، ج ٧، ق ١، ص ٦٥؛ البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ص ٣٠ ـ ٣١ و٥٤؛ المبرد، **الكامل**، ج ٣، ص ١١٢٧، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢ ـ ٦٣ و٧٩.

(٩١) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٩٢؛ البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ج ٥٣؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٧، ق ١، ص ١١٤ و١٤٠، ج ٧، ق ٢، ص ٢١ و١٧١، والذهبي، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٩٢) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٩٣) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤ و٧٤، ج ٧، ق ١، ص ١١٤؛ الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٢، ص ٩٨ ـ ٩٩، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦، ٦٢ ـ ٦٣، ٧٥ و٧٩.

وفقهاء[٩٤]. يقول ابن سعد: «ثم كان التابعون بعد أصحاب رسول الله من أبناء المهاجرين والأنصار وغيرهم، فيهم فقهاء وعلماء، وعندهم رواية الحديث والآثار والفقه والفتوى»[٩٥]. وشملت دراساتهم الحديث والنحو والتفسير والفقه[٩٦].

وكان دور القرّاء والعلماء والقضاة مُهمّاً لتطوّر الفقه. وبجنب الاعتماد على القرآن رجعوا إلى السنّة، ويشار إلى سنّة الرسول في فترة مبكرة. ثم إن المشاكل الجديدة في الأمصار أدت إلى الاجتهاد بالرأي منذ زمن الراشدين[٩٧]. وواضح أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المغلوبة تطلّبت الاجتهاد والرأي. وبالإضافة إلى ذلك كان هناك الاتجاه إلى اعتماد المفاهيم والقيم الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، وإلى تطويع العرف المحلي ليلائم الإسلام.

وقد لجأ الصحابة إلى الاجتهاد بصورة فردية أو بالشورى، وصارت أقوالهم جزءاً من الآثار، كما كان للتابعين رأيهم واجتهادهم. وأدى الوضع في الحديث إلى تحديد استعماله مِن قِبَل البعض، بينما لجأ آخرون ـ مع التشدد في النقد ـ إلى الآثار. وكان الرأي يعطى بالقياس، أو وفق متطلبات المصلحة. ونشأ خطّان في الفقه: فقه الرأي، وفقه الأثر، وذلك في ضوء التوسّع في استعمال الرأي أو تقييده. ولم يكن التقسيم يستند إلى قاعدة جغرافية (الكوفة ـ المدينة) بل إلى الوجهة الخاصة بالفقيه[٩٨].

وأدّى التباين في الظروف المحلية ومدى الأخذ بالرأي أو الاستناد إلى الحديث والآثار، إلى أن تظهر بصورة تدريجية سنن محلية أو طرق «عمل». وتطورت هذه البدايات المحلية بعد فترة، ليخلفها الإجماع بمفهومه العام، وليكون أصلاً آخر من أصول الفقه.

---

(٩٤) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥ و٦٣؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٣ ـ ١٣٣٤هـ/[١٩١٤ ـ ١٩١٥م])، ص ١٠٦؛ الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ٨٠ ـ ٨٣ و٧٩، والذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ص ٥٤.

(٩٥) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، ق ٢، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٩٦) انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣ ـ ٥٤، ٥٦، ٦٢ ـ ٦٣ و٩٢.

(٩٧) انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٢١٢، و Meir M. Bravemann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: Brill, 1972), pp. 169 ff and 176 ff.

(٩٨) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٢٧ وما بعدها و٢٩ وما بعدها، و Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), pp. 25 ff. and 82 ff.

وقد أدت الجهود الجماعية والمتكاملة للعلماء إلى قيام مدارس فقهية في العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة. ويسترعي الانتباه إلى أنه لا توجد خلافات أساسية بين هذه المدارس في المبادئ أو الطريقة. وعلى العموم، فإن الرجوع إلى الرأي كان أوسع في العراق، بينما كان تأكيد الحديث أقوى في المدينة. وتميّز بعض العلماء بدراساتهم الواسعة وبعلمهم في المدارس (المراكز العلمية)، مثل إبراهيم النخعي (٩٦هـ/ ٧١٥م) وحماد بن أبي سليمان (١٢٠هـ/ ٧٣٨م) في الكوفة، والزهري (١٢٤هـ/ ٧٤١م) وربيعة الرأي (١٣٦هـ/ ٧٥٣م) في المدينة، وكان دورهم بداية التطور الذي أدى إلى ظهور أئمة المذاهب (أبو حنيفة، مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل). وهذا التطور، من الدراسات المشتركة المتكاملة (في المدارس) إلى قيام أئمة (في الفقه) ـ وهو اتجاه يظهر أيضاً في حقول ثقافية أخرى ـ يُشعِر بنضج المدارس الفقهية، مما أدى إلى ظهور المذاهب بطلوع القرن الثالث للهجرة(٩٩).

ـ ٦ ـ

وبدأت دراسة حديث الرسول (ﷺ) في فترة مبكرة بين الصحابة، ثم شملت الدراسة آثار وسنن الصحابة. وكانت التطورات والحاجات الجديدة سبباً لذلك، كما أدت هذه إلى الوضع في الحديث، فالمصالح السياسية والحزبية والمحلية والمذهبية وجدت مجالاً في وضع الأحاديث، وأدى الوضع بدوره إلى التدقيق في نقد الحديث، وهو تدقيق بدأ في المتن، وتركّز تدريجياً وبمرور الزمن على الإسناد، وجاء علم الجرح والتعديل مثلاً رائعاً للتدقيق والحيطة والتوثيق.

وكان الاهتمام بجمع الحديث مبكّراً زمن الصحابة والتابعين في صحف وأجزاء، وتلا ذلك «تقييد» الأحاديث في الصحف والروايات في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، ثم بدأ «التصنيف» أو جَمْعُ الأحاديث حسب الموضوعات لفائدة المشتغلين بالفقه، وذلك في الربع الثاني للقرن الثاني للهجرة. وأدّى حرص المحدثين على أحاديث الرسول (ﷺ) إلى عمل مجموعات للحديث مرتّبة حسب رواتها من الصحابة في أواخر القرن الثاني للهجرة، ورافق ذلك

(٩٩) Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1966), pp. 16 ff., 233, 237 and 247.

تشديد خاص على الأسانيد. ومما يلاحظ أنّ كُتُب الطبقات الأولى جاءت من الفترة نفسها. وأخيراً، وخلال القرن الثالث للهجرة، وُضِعت المجاميع الأكثر شمولاً وتدقيقاً، وهي كتب الصحاح، ونُظِّمت على فصول الفقه(١٠٠).

واستُخدمت الكتابة لحفظ الحديث جنبَ الرواية الشفوية، وقد عرف الزهري بكتابة الحديث(١٠١). وجاءت المجموعة الأولى للحديث من الثلث الثاني للقرن الثاني للهجرة، وهي الفترة نفسها التي جاءت منها المؤلفات الأولى في التاريخ(١٠٢).

بدأ التفسير مبكراً في قراءة القرآن، وكان على صلة وثيقة بعلم الحديث. وكانت المحاولات الأولى في الأساس شروحاً لغوية للنصوص، وإشارات إلى ظروف نزول الآيات. وقد أفيد من الشعر (الجاهلي) لتوضيح بعض الكلمات، كما استند التفسير إلى المأثور؛ حديث الرسول (ﷺ) وأقوال الصحابة(١٠٣).

وتطور التفسير بسرعة في عصر التابعين، وأخذ بعضهم بالرأي، إضافة إلى الآثار والشروح اللغوية، ورجع البعض إلى أهل الكتاب لتوضيح

---

(١٠٠) انظر: فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ترجمة محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، ٢ ج (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٢٦ وما بعدها، ٢٥٤، ٢٦٠ و٢٧١ وما بعدها.

(١٠١) انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.])، ج ١٢، ص ٩٩. طلب عمر بن عبد العزيز من أبي بكر بن حزم كتابة: «ما كان من حديث رسول الله أو سنة ماضية أو حديث عمرة». انظر: أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان من معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٧ ـ ١٣٣٩هـ/[١٩١٨ ـ ١٩٢٩م])، ج ١، ص ٢٦١؛ عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)، ص ١٠٠ ـ ١٠١ [وقد صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان: **نشأة علم التاريخ عند العرب**، ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣ عام ٢٠٠٦]، وأبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، قدم له وحققه وخرج أخباره وعلق عليه ووضع فهارسه محمد عجاج الخطيب (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص ٤٢٣ و٤٣٠.

(١٠٢) سزكين، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(١٠٣) انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٢، ق ٢، ص ١٢٤؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م)، ج ٧، ص ١٢٩؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ٨ ج (القاهرة: شرف وخانجي، ١٣٢٣ ـ ١٣٢٥هـ/[١٩٠٥ ـ ١٩٠٧م])، ج ٢، ص ١٤٠. انظر أيضاً: ابن عباس، **لغات القرآن**، نشر باعتناء المنجد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٦).

بعض الإشارات القرآنية، فتسربت الإسرائيليات، وأثارت شيئاً من الشك والتحفظ[١٠٤]. وهكذا بدت بوادر اتجاهين في التفسير: تأكيد المأثور، والرجوع إلى الرأي.

وقد اهتمّ بالدراسات القرآنية جماعات لهم اتجاهات دراسية مختلفة؛ إذ نرى القرّاء واللغويين والمحدّثين يشتغلون بالتفسير. وقد أسهم بعض القرّاء، مثل نصر ابن عاصم (٨٩هـ/٧٠٧م) ويحيى بن يعمر (١٢٩هـ/٧٤٦م) وبعضُ اللغويين، مثل عيسى بن عمر الثقفي (١٤٦هـ/٧٧٦م) وأبي عمرو بن العلاء (١٥٢هـ/٧٧٠م) في التفسير.

واستعمِلَت الكتابة في التفسير زمن التابعين، ووُضِعت تفاسير من أواخر القرن الأول (مجاهد ١٠٤هـ/٧٢٢م، قتادة ١١٨هـ/٧٣٦م، عطاء الخراساني ١٣٣هـ/٧٥١م).

واتسمت التفاسير من أواخر القرن الثاني بصورة عامّة بطابع الجمع، واحتوت على مواد تاريخية وفقهية ولغوية. كما وُضعَت في هذا القرن تفاسير لغوية لها أهمية خاصة، مثل **مجاز القرآن** لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ/٨٢٥م) و**معاني القرآن** للفرّاء (٢٠٧هـ/٨٢٢م).

ولجأ المعتزلة إلى الرأي في التفسير منذ القرن الثاني للهجرة مستفيدين من المواد اللغوية. ووضع المحدّثون ـ الذين تحوي مجموعاتهم في الحديث عادة على قسم في التفسير ـ تفاسير منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري، معتمدين على الآثار بالدرجة الأولى.

وهكذا ظهر خطّان واضحان في التفسير: التفسير بالآثار، وهذا بلغ قمته في **تفسير الطبري** (٣١٠هـ/٩٢٣م)، والتفسير بالرأي الذي بلغ درجة عالية في **الكشاف** للزمخشري (٥٣٨هـ/١١٤٣م)[١٠٥].

---

(١٠٤) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٧ ج (القاهرة: البابي، [١٩٣٨ ـ ١٩٤٥])، ج ١، ص ٣٤٣، وعرف مجاهد (ت ١٠٤هـ/ ٧٢٢م) باستعمال الرأي. انظر أيضاً: سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ج ١، ص ١٧٦ وما بعدها، واجناس جولدتسيهر، **المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن**، نقله إلى العربية علي حسن عبد القادر (القاهرة: دار العلوم، ١٩٤٤)، ص ٧٥ وما بعدها و٦٨ ـ ٨٨.

(١٠٥) سزكين، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٧ وما بعدها، وكارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم النجار (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢)، ج ٤، ص ١٧٣ وما بعدها

ازدهر الشعر خلال القرن الأول الهجري، وتأثر بالأوضاع السياسية والاجتماعية الجديدة في المراكز الجديدة، كما تأثر بالمفاهيم والقيم الإسلامية. ومع أن الكثير من الشعر ينطوي على استمرارٍ للشعر القديم في الأسلوب والأخيلة، فإن موضوعات جديدة ظهرت بالإضافة إلى النظرات والمنطلقات الجديدة (مثل الشعر الإسلامي، شعر النقائض، الشعر السياسي، شعر الغزل)، هذا إلى وجود الشعر الحضري جنب شعر البادية، كما أن تطورات جديدة حصلت في الأسلوب. وجاءت حركة التجديد الشعرية في العصر العباسي الأول بشعر أكثر رقة وأعلى ثقافة، وأكدت موضوعات جديدة. ومع هذا بقي للشعر القديم منزلة رفيعة في عالم النظم[١٠٦].

خرج العرب من الجزيرة بِلُغةٍ راقية وشعر رائع وتراث حضري جنوبي. وكانت للقبائل لهجاتها (لغاتها) ولكنْ سكناها مجتمعة في المراكز الجديدة أدت إلى ظهور عربية مشتركة في التخاطب. يقول الجاحظ: «وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ من ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر»[١٠٧]. ولكنْ القرآن الكريم أعطى المثال للعربية في الكتابة، وأعطاها وحدةً واستمراراً عبر العصور.

وبدأت الدراسات اللغوية في فترة مبكرة، وهي تُشعر بالحرص على قراءة القرآن بصورة صحيحة، والحماس لنقاء اللغة العربية. لقد استعملت العربيةَ أعدادٌ متزايدة من الموالي، فتعرَّضت للَّحن. واختلط العرب بالأعاجم في الأمصار، كما فُتحت بيوتهم للسبايا، مما أثّر في لغة الكثيرين[١٠٨]. ويتّخذ اللحن خطورة

---

(١٠٦) انظر: ريجي بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ٣ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٣)، وشوقي ضيف، **التطور والتجديد في الشعر الأموي**، ط ٥ (القاهرة: دائرة المعارف، ١٩٧٣).

(١٠٧) انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ١، ص ١٩؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ٢ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٧٦؛ محمد بن الحسن بن عبد الله الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، ص ١٤؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٤، ق ١، ص ١٨١، وأبو الطيب اللغوي الحلبي، **مراتب النحويين**، ص ٥.

(١٠٨) يقول أبو الطيب: «إن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعليم الإعراب، لأن اللحن ظهر في كلام المولدين والمتعربين بعد عهد النبي». انظر: أبو الطيب اللغوي الحلبي، المصدر نفسه، ص ٥؛ السيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٦، والزبيدي، المصدر نفسه، ص ١٤.

ويروي السيرافي أن أبا الأسود قال لزياد: «إني رأيت العرب قد خالطت الأعاجم وتغيرت ألسنتهم. .» انظر: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، **أخبار النحويين البصريين**، اعتنى بنشره فريتس كرنكو، نشرات =

واضحة في قراءة المصحف، وهي مشكلة تعرّض لها حتى البعض من الأعراب. جاء في رسالة لعثمان تخوّفه من الابتداع «بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامُل النعمة، وبلوغ أولادكم من السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن»[١٠٩].

بدأ اللحن في أواسط القرن الأول للهجرة، وانتشر في فترة التابعين، وأدى إلى ردّ فعل قويّ في الدوائر العربية وبين بعض الموالي المتعربين، لحماية العربية وللحفاظ على صفائها. يُبيّنُ الزبيدي أن ظهور الإسلام ودخول الناس فيه وكثرة من وُجد تحت لوائه أدّى إلى أن «اجتمعت فيه الألسنة المتفرقة واللغات المختلفة، ففشا الفساد في العربية، فعظُم الإشفاق من فُشُوّ ذلك وغَلَبته، حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم إلى أن سبّبوا الأسباب في تقييدها لمن ضاعت عليه، وتثقيفها لمن زاغت عنه»[١١٠]. كل ذلك أوجد دافعاً قوياً للدراسات العربية[١١١].

وترتبط بدايات النحو أولاً بقراءة القرآن، فقد أُحدثت نُقط لتمييز حركات الإعجام في القرآن مِن قِبَل أبي الأسود الدؤلي (٦٩هـ/ ٦٨٨م)، ولذا يُنسب إليه وضع النحو. ويعود إلى الفترة ذاتها وضع النقاط لتمييز الحروف المتماثلة لضمان القراءة السليمة[١١٢].

= معهد المباحث الشرقية بالجزائر، خزانة الكتب العربية؛ ٩ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦)، ص ١٧ ـ ١٨، والبلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٤، ق ١: ص ١٨٩، عن اللحن أيام زياد. ويشير أسلم الواسط «بحشل»، في: **تاريخ واسط**، ص ٤٦، إلى الاختلاط في الكوفة والبصرة. ويتحدث المبرد عن عدد من العرب البارزين ممن عرفوا بلكنتهم الأعجمية (مثل عبيد الله بن زياد، وزياد الأعجم)، انظر: المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦، والزبيدي، المصدر نفسه، ص ١٤. وكان زياد يقول: «إذا لم يجد أحدكم سعة لتزوج من يرغب فيه لموضعة فليتزوج سبية». انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، ق ١، ص ١٨١.

(١٠٩) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٨٠٣ ـ ٢٨٠٤.

(١١٠) الزبيدي، المصدر نفسه، ص ١ ـ ٢.

(١١١) Johann Fück, *Arabiya; recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, traduction par Claude Denizeau, avec une préf. de l'auteur et une introd. par Jean Cantineau, Institut des hautes études marocaines, notes et documents; 16 (Paris: M. Didier, 1955), pp. 26-30.

(١١٢) انظر: عبد العال سالم مكرم، **القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية** (الكويت: مؤسسة علي جراح الصباح، ١٩٧٨)، ص ٤٨ وما بعدها؛ أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/[١٩٢٩م])، ص ٥؛ الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، ص ١٣ ـ ١٤؛ السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ج ٢، ص ٣٩٨، وعثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو الداني، **المحكم في نقط المصاحف**، عني بتحقيقه عزة حسن (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠)، ص ١٣٢ ـ ١٣٣، وينسب البعض نقط الإعجام إلى نصر بن عاصم (٨٩هـ/ ٧٠٧م)، انظر: السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص ١٦٨، والذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ج ١، ص ٤٩ و٥٨. وجاء في الذهبي: «قال خلف بن هشام: كنت أحضر بين يدي الكسائي وهو يقرأ على الناس وينقطون مصاحفهم بقراءته عليهم» (ج ١، ص ١٠١ ـ ١٠٢)، وأبو الطيب اللغوي الحلبي، **مراتب النحويين**، ص ٨.

وكان رُوّاد علم النحو: من يحيى بن يعمر (١٢٩هـ/ ٧٤٧م) وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (١١٧هـ/ ٨٣٥م) إلى الكسائي (١٨٩هـ/ ٨٠٥م) قُرّاء[١١٣]، ففَهْمُ القرآن يعني معرفة جيدة بلغته وبإعراب نصوصه. يقول الذهبي عن الكسائي: «وكان من أهل القراءة، وهي كانت علمه وصناعته»[١١٤].

ونظر البعض إلى اللغة على أنها في الأساس تواضُع واصطلاح، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنها توقيف، وهما وجهتان متدرجتان، تعبّران عن نظرتين في النحو، فقد كان السماع من أسس الدراسات اللغوية، كما اعتُبِر القياس مع التعليل قاعدة أخرى في النحو. وكان لكلٍّ من الاتجاهين مؤيدون في البصرة[١١٥]. ثم ساد القياس في البصرة (مهد النحو) والسماع في الكوفة. ويبدو أن بيئة الكوفة العربية السامية في الأساس أقرب إلى الاتجاه إلى السماع والسليقة، أما بيئة البصرة التجارية المختلطة فإنها تطلّبت قواعد أكثر تحديداً لفهم اللغة. أكدت البصرة القياس لوضع قواعد عامة، أما الشواذّ فإنها سُجلت وأُهملت، وأما الكوفة فإنها رأت في أن يُسارَ وفق السماع، وتجوزت في وضع القواعد إلى حدّ الاستناد إلى النوادر عند الحاجة[١١٦]. وقد ورثت بغداد المدرستين، ولكنها كانت أميل إلى الاتجاه الكوفي. وأخيراً تفوّق الاتجاه إلى السماع على وجهة القياس، وانتصرت بذلك المحافَظَة. وهذا يثير السؤال عن مدى تأثير القراءات المقبولة في تفوّق السماع[١١٧].

وسارت الدراسات اللغوية إلى جنب دراسة النحو، فالحاجة إلى فهم القرآن، والحديث أحياناً، دعت إلى الرجوع إلى الشعر وإلى عربية البادية. ذهب اللغويون

---

(١١٣) السيرافي، **أخبار النحويين البصريين**، ص ٢١ وما بعدها؛ السيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٠؛ الذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٣ ـ ٧٥، ٨٤، ١٠١ و١٠٦؛ شوقي ضيف، **المدارس النحوية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ١٨، و John A. Haywood, *Arabic Lexicography: Its History, and Its Place in the General History of Lexicography* (Leiden: E. J. Brill, 1960), p. 25 ff.

(١١٤) الذهبي، المصدر نفسه، ص ١٠١؛ الزبيدي، المصدر نفسه، ص ١٢؛ أبو الطيب، المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٦، ١٢٧ و١٦٥، والسيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٢.

(١١٥) وهكذا وقف أبو عمرو بن العلاء وتلميذه يونس بن حبيب إلى جانب السماع. انظر: السيرافي، المصدر نفسه، ص ٢٥ و٣٣ ـ ٣٤، وضيف، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١١٦) تتمثل نظرة الكوفة في القول: «كل ما كان لقبيلةٍ قِيسَ عليه»، انظر: السيوطي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥٨؛ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط ٧، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٥)، ج ٢، ص ٢٨٣ وما بعدها، وضيف، **المدارس النحوية**، ص ١٥٧ ـ ١٦١.

(١١٧) قال عاصم بن أبي النجود الأسدي القارئ: «من لم يحسن من العربية إلا وجهاً واحداً لم يحسن شيئاً». انظر: الذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ص ٧٥، وضيف، المصدر نفسه، ص ١٩ و١٥٧ ـ ١٥٨.

إلى البادية، إلى الأعراب الفصحاء (وجاء بعض هؤلاء الأعراب إلى المدن) للأخذ عنهم[١١٨]. وكانوا ـ البصريون بخاصة ـ حذرين في بحثهم عن العربية الصافية، ولذا تجنّبوا في الغالب القبائل التي تأثرت بأهل الحواضر القريبة. ومع أن تأكيد الروايات الأخذ من الأعراب الباديين لا يخلو من مبالغة، فإن هذا الأخذ في عامته أدّى إلى تسجيل ما يتّصل أساساً بالحياة البدوية.

كان أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ/ ٧٧٠م) شيخ الدراسات اللغوية في عصره، يُعرَف بأنه أعلم الناس بالعرب وبلغتهم، وبالشعر والأيام، وبالقرآن. وكانت «عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية»، وكان أثره كبيراً في إعداد طلبة نابهين من الجيل التالي[١١٩]. وقامت أبحاث واسعة ومركزة على يد الجيل التالي في البصرة، وتَمَيَّز بينهم ثلاثة من تلاميذ أبي عمرو بن العلاء: أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١١هـ/ ٨٢٦م) وأبو زيد الأنصاري (٢١٥هـ/ ٨٣٠م) والأصمعي (٢١٧هـ/ ٨٣١م)، وهؤلاء أفادوا في بحوثهم من أساتذة آخرين ومن ثقات الأعراب، حتى قيل فيهم: «عنهم أُخذ ما في أيدي الناس من هذا العلم، بل كُلُّه»[١٢٠]. وكان أعلام المدرسة اللغوية في الكوفة الكسائي (١٨٩هـ/ ٨٠٥م) والفرّاء (٢٠٧هـ/ ٨٣٢م) والمفضَّل الضَّبّي (١٧٠هـ/ ٧٨٦م) وابن الأعرابي (٢٣١هـ/ ٨٤٤م). وهكذا نضج هذا الاتجاه في الدراسات في أوائل القرن الثالث للهجرة[١٢١].

وكانت المجموعات الأولى للكلمات عفوية دون خطّة، ثم تلَتْها مجموعات تدور حول موضوع أو مادة. وأخيراً جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/ ٧٩١م) بفكرة أول معجم العين، وتحقّقت فكرته على يد تلميذ له بمشاركة

---

(١١٨) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٨٣٦ ـ ٨٣٧، عن المفضل الضبي.

(١١٩) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٣١١؛ أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، كتاب نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء، اختصار أبو المحاسن يوسف بن أحمد ابن محمود الحافظ اليغموري؛ عني بتحقيقه رودلف سلهايم، النشرات الإسلامية؛ ٢٣ : ١ (فيسبادن: فرانس شتاينر، ١٩٦٤)، ص ٢٥ و٣٥ ـ ٣٦؛ بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ج ١، ص ١٢٣، ونهاد الموسى، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٥)، ص ٨٢، وما بعدها.

(١٢٠) أبو الطيب اللغوي الحلبي، مراتب النحويين، ص ٣٩ ـ ٤٠؛ الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج ١، ص ٨٣ وما بعدها، والسيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج ٢، ص ٤٠١. يقول السيرافي عن يونس بن حبيب: «وقد سمع من العرب كما سمع من قبله... وكانت حلقته بالبصرة ينتابها أهل العلم وطلاب الأدب وفصحاء الأعراب والبادية». انظر: السيرافي، أخبار النحويين البصريين، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(١٢١) انظر: مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة (القاهرة: البابي، ١٩٩٨)، ص ٧٩ وما بعدها؛ ضيف، المدارس النحوية، ص ١٥٥ وما بعدها، وبروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٢، ص ١٢٨ و١٧٩ وما بعدها.

آخرين، وسار علماء اللغة بعده على خطته، إلى أن وضع الجوهري (٣٠٨هـ/ ١٠٠٧م) خطة أخرى[١٢٢].

جاءت القبائل بلهجاتها (لغاتها) إلى المراكز الجديدة[١٢٣]، وهذا أكسب العربية حيوية وغنى، ثم إن استعمال العربية على نطاق واسع بين غير العرب، والاختلاط في البيئات الجديدة، وتطوُّر الحياة في المدن، ترك آثاره وأدّى بالتدريج، وبين الطبقات الدنيا، إلى ظهور عربية للتخاطب تتصف بالبساطة، ولا تلتزم بقواعد النحو[١٢٤]. وبدا ذلك بوضوح في أواخر القرن الأول. ومع ذلك، فإن الحجاج كان يرى أن دُور الهجرة (الكوفة، البصرة) هي «موضع الفصاحة والإعراب». وأثنى بحشل على أهل واسط لفصاحتهم، وعلّل ذلك بأن الحجاج «كان لا يدع أحداً من أهل السواد يسكن واسط»[١٢٥].

وفي القرن الثالث الهجري، والعربيّة لغة الثقافة، كانت الفصاحة ما تزال تُقرّن بعربية الأعراب الأقحاح. وبجنب هذه اللغة يشير الجاحظ إلى لغة المولدين والبلديين بتركيبها وإعرابها[١٢٦]. وعلى كلٍّ، فبالإضافة إلى لغة التخاطب اليومية، التي لا تخلو من لون محلي، صارت العربية لغة الحضارة، وفيها المرونة التي تتطلّبها الحاجات الثقافية والحضرية. ومع ذلك استمرّت الجهود للحفاظ على صفاء اللغة، وعلى جعل النحو أداة فعّالة تُمكّن الجميع من إتقانها عن طريق التعلم[١٢٧].

ـ ٨ ـ

وبدأت دراسة التاريخ وكتابته في خطّين، إسلامي وقبلي؛ ففي المدينة اتجهت الدراسات التاريخية إلى المغازي والجماعة الإسلامية الأولى، ثم شملت تاريخ الأمة.

---

(١٢٢) أبو الطيب اللغوي الحلبي، المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٢٣) المبرد: «قال معاوية يوماً: من أفصح الناس! فقام رجل فقال: قوم تباعدوا عن فراتية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كشكشة بكر، ليس فيهم غمغمة قضاعة ولا طمطمانية حِمْيَر»، انظر: المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ٥٨١، و Haywood, *Arabic Lexicography: Its History, and Its Place in the General History of Lexicography*, pp. 24 ff. and 68 ff.

(١٢٤) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ١، ص ٣٦٨ وج ٢، ص ٢٠٦.

(١٢٥) أسلم الواسطي الملقب بـ «بحشل»، **تاريخ واسط**، ص ٢٦.

(١٢٦) يقول الجاحظ: «ولم أجد في خطب السلف الطيب والأعراب الأقحاح ألفاظاً مسخوطة ولا معاني مدخولة ولا قولاً مستكرهاً، وأكثر ما تجد ذلك في خطب المولدين وفي خطب البلديين المتكلفين، ومن أهل الصنعة المتأدبين». انظر: الجاحظ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨ ـ ٩.

(١٢٧) انظر: Fück, *Arabiya; recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, p. 9 ff.

وفي الكوفة (ثم البصرة) اتجهت الدراسات إلى نشاط الخلافة، وإلى فعاليات القبائل وشؤون الأمصار. وكان المحدِّثون روّاد المغازي، في حين نهض الإخباريون بالدراسات التاريخية في الكوفة، وشارك فيها إلى حَدٍّ ما بعض النسّابين واللغويين.

تناول الإخباريون في دراساتهم كلَّ جوانب التاريخ الإسلامي في كتب يتعلّق كلٌّ منها بموضوع أو بفترة. وبينما يلاحظ أسلوب المحدِّثين في التدقيق والإسناد في كتابة المغازي، فإن الإخباريين يشعرون باستمرار نواحي الاهتمام القبلية، وبأثر أسلوب قصص الأيام. وكان عروة بن الزبير (٩٤هـ/ ٧١٢م) رائد مدرسة المغازي، واستقرّ هيكل السيرة على يد تلميذه الزهري (١٢٤هـ/ ٧٤٢م) بينما كَتَب الإخباريون في الجيل التالي له.

وهكذا نشأت الدراسات التاريخية في الإسلام، وتطورت في نطاق الثقافة العربية الإسلامية. أما الترجمات لِسِيَر الملوك من الفهلوية، والأخذ من الإسرائيليات، فإنها أدخلت مادة ضعيفة إلى الدراسات التاريخية، ولكنها لم تأت بفكرة أو بمنهج.

وشهد القرن الثالث الهجري تبادل التأثير بين مدرستي التاريخ في المدينة والكوفة، في الأسلوب والأفق والمفاهيم التاريخية، ويلي ذلك ظهور المؤرخين الكبار بعد منتصف هذا القرن، وهم يمثّلون قمة التطور في الدراسات التاريخية في فترة التكوين(١٢٨).

ـ ٩ ـ

وكانت الصلات بالثقافات الأخرى شفوية ومحدودة، فهناك الإسرائيليات، وبعض اللاهوت المسيحي، وبعض الأقوال القانونية التي تسرّبت عن طريق الداخلين في الإسلام، إضافة إلى قليل من الهلنية. وأثيرت أسئلة عن حرية الرأي، والصفات الإلهية، وخَلْق القرآن. ولا يخفى أن مسألة حرية الإرادة والاختيار ـ كما في كثير من القضايا الأساسية ـ بدأت كمشكلة سياسية في العصر الأموي، ولكن الاتصال قد يترك بعض الأثر. ويلاحَظ تَسلُّل بعض الآراء

---

(١٢٨) انظر: الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، وفرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسين، سلسلة جب التذكارية (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣). انظر أيضاً: «التاريخ،» في: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة وتحقيق عباس نجم زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤).

الدينية الفارسية في بيئة الكوفة عن طريق بعض المسلمين الجدد، وهذا يلحظ عند الغلاة. ولكن هذه الصلات كانت أولية، ولا يوجد ما يدل على اقتباس متعمَّد إلا في الحاجات المادية.

وأدّى تعريب الدواوين زمن الأمويين (من أيام عبد الملك بن مروان إلى أيام هشام بن عبد الملك) إلى إغناء العربية، وساعدَ على أن تصبح لغة الثقافة للمسلمين وغيرهم. وقد فتح التعريب الباب للشعوب الأخرى في المجتمع الإسلامي للمساهمة في الثقافة، وتأكد ذلك بعد الثورة العباسية.

وكان للتراث المحليّ، الإداري والمالي خاصة، أثره. وكان للمسلمين أن يأخذوا ما يرون ما دام لا يتعارض والمفاهيم الإسلامية. وقد أدخل المسلمون عليه ابتداءً تعديلاتٍ في ضوء المبادئ الإسلامية، ثم طَوّروه وعرّبوه، وأخيراً تمثلوه في مجرى الحضارة العربية الإسلامية.

وإن وُجدت إشارات إلى بدايات أولية وفردية للترجمة زمن الأمويين، فإن العباسيين نظّموا الترجمة وشجّعوها في العلوم والطب والفلك، وأخيراً ـ من أواخر القرن الثاني ـ في الفلسفة. وهذه الترجمات لم تُدخل عنصراً غريباً غير مؤتلف في الثقافة، عدا الفلسفة التي تضمّنت أحياناً آراء ومفاهيم لا تنسجم والمبادئ الإسلامية. وحاول العلماء المسلمون أن يفيدوا من المنطق اليوناني، وأن يوفقوا بين الفلسفة والإسلام في الشكل والمضمون.

وهناك خطّ آخر للترجمة ـ عن الفهلوية بالدرجة الأولى ـ تبنّاه الكتّاب وبعضُ رجال الأدب، وشمل مؤلفات أدبيةً وتاريخيةً ودينية. وكان لهذه الترجمات بعض الأثر في الآراء وفي بعض الحركات الدينية والسياسية الخارجة، وكانت تتّصل بالصراع الثقافي مع الشعوبية. وربما كان للاحتكاك والصراع الثقافي أثرٌ في تجديد الاهتمام بالتراث الأدبي العربي، وفي تأكيد العربية الجديد وصلتها بالإسلام، وفي تجديد تأكيد العربية أساساً للعروبة.

وفي هذه الفترة لم تَعُد الرسالة الدينية التي حملها العرب ابتداءً قاصرةً عليهم، بل شاركهم فيها المسلمون من مختلف الشعوب، وأصبحت رسالة العرب ثقافية حضارية.

الفصل السابع

الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨١).

- ١ -

لقد نشأت في الحركة الإسلامية ظاهرتان بارزتان، **أولاهما**: انتشار الإسلام، **وثانيتهما**: ظاهرة التعريب وما رافقها من توسيع الحدود الجغرافية والبشرية للعرب.

ومع أن التلازم بين الظاهرتين واضح ابتداء، إلا أن نطاقهما لم يكن واحداً، بل صار لكلّ مجاله وأثره، رغم استمرار التداخل والارتباط.

قامت خلال القرون الثلاثة الهجرية الأولى ثقافة عربية إسلامية، كانت قلب الحضارة الإسلامية وتطورت هذه الحضارة واغتنت حيث انتشر الإسلام، بينما رسخت الثقافة العربية الإسلامية حيث سادت العربية. وقد يربط التعريب في دلالته بانتشار العربية، ولكن سيادة العربية في ثقافة بعض الأقطار في فترات معينة (إيران) لم يفض إلى التعريب في ما بعد، وقد يقرن التعريب بانتشار العرب واستقرارهم في بلاد امتدوا إليها، ولكن هذا الانتشار لم يرافقه تعريب بعض البلاد (الأندلس). ولم يكن مفهوم التعريب واحداً، فقد يعني اتخاذ العربية لغة التخاطب (والكتابة)، وقد يتدرج إلى تمثل الثقافة العربية، وقد يتجاوز ذلك ليتخطى حدود الأنساب، وليعني الدخول في إطار العرب.

كل هذا يشير إلى أن التعريب لم يكن ظاهرة أفقية تستند إلى انتشار العربية وحسب، بل كانت ظاهرة مركبة. . لقد أسهمت عوامل متعددة، ثقافية واجتماعية واقتصادية، إضافة إلى الأوضاع السياسية في عملية التعريب لتغطية إطاره ونطاقه.

إن دراسة التعريب تتطلب دراسة وتتبع عناصر عدة، منها انتشار العرب والتمصير، وصلة العرب بالأرض، ومنها انتشار الإسلام وأثره في نشر العربية، ومنها انتشار العربية وتكوين الثقافة العربية، هذا مع ملاحظة اتجاهات الخلافة.

ـ ٢ ـ

لقد اجتمع العرب بالإسلام لأول مرة في إطار دولة واحدة تضم عرب الشمال وعرب الجنوب بتراثهم الحضاري، وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة، وأنهى الإسلام بذلك حالة المجابهة والصراع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة، لفترة تناهز قرنين.

وحمل العرب الرسالة إلى الخارج. ولئن كوّن البدو عناصر قتالية فتية، فإن القيادة والتوجيه والبناء كانت لعرب المدن.

واتخذ الإسلام موقفاً سلبياً من البداوة ووجّه إلى الاستقرار والحياة المدنية. وحثّ الإسلام على القراءة والتعليم واعتبرهما ضرورة للعقيدة الجديدة. وبذلت جهود واسعة منذ عصر الرسالة في التعليم، وكانت بداية وضع الأساس للحياة الثقافية.

وكان من سياسة الخلافة، تشجيع الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار الجديدة، واعتبرت الهجرة أساساً للانتماء الكلي إلى الأمة، كما اعتبرت العودة إلى البادية بعد الهجرة مكروهة. وهذا أدى إلى انتشار العرب واستمرار تدفقهم من الجزيرة في صدر الإسلام خاصة. وكان ذلك وراء إنشاء عدد من المراكز والمدن العربية الجديدة.

ـ ٣ ـ

وحّدت الحركة الإسلامية العرب في الجزيرة في دولة واحدة إثر حروب الرِدّة، وكانت الأمة في هذه الفترة إسلامية عربية، إذ كان غير العرب فئة صغيرة بين الصحابة، وكانت هذه الأمة قاعدة الانطلاق بالفتوح. وكان خروج العرب إلى الفتوح طوعياً وبأعداد محدودة، ولعل مجموع من شارك في فتوح العراق والشام ومصر لم يَعْدُ الستين ألفاً. كان خروجهم تحت لواء الجهاد الذي أعلنته المدينة، وقد يكون بينهم من اندفع وراء الكسب، ولكن الواضح أن الإسلام أعطى العرب رسالة، وأنه جمعهم بدواً وحضراً في قضية واحدة. . وتوالى خروج العرب إلى الأمصار بعد الفتح. وإذا كانت الهجرة واجبة زمن الرسول (ﷺ) حتى فتح مكة، فإنها أصبحت سياسة ثابتة للخلافة لتزايد الحاجة إلى المقاتلة نتيجة اتساع الجبهات، وللرغبة في دفع القبائل إلى الاستقرار. وقُصِرَ التسجيل في الديوان (والعطاء) على من يخرج إلى الأمصار، وأما من بقي في

الجزيرة فليس له في العطاء نصيب (باستثناء المهاجرين والأنصار وأبنائهم في المدينة). وكرهت العودة إلى البادية وكأنها ضرب من الرّدة؛ قال الأحنف بن قيس إثر فتنة البصرة سنة ٦٤. . . . :

«أما خروجنا من المصر فإنا لا ندع مهاجرنا ومركزنا وفيء الله علينا فنتعرب بعد الفتنة»[(١)].

واتخذت الخلافة سياسة ثابتة من الأراضي في البلاد المفتوحة. فقد تركت جلّ الأراضي بأيدي أصحابها، لم توزّع بين المقاتلة، كما أراد هؤلاء، بل اعتبرتها الخلافة وقفاً للأمة الإسلامية يصرف واردها على المقاتلة ونفقات الدولة الأخرى. وهناك أراض تعود إلى الأسر الحاكمة السابقة والنبلاء، وأراض لم يكن لها مالك أثناء الفتح، وهذه اعتبرت صوافي، تعود ملكيتها ابتداء إلى المقاتلة الفاتحين، ثم صارت بعدئذ لبيت المال، وللخليفة أن يتصرف فيها ـ بالإقطاع أو الاستغلال ـ حسب المصلحة. وتبقى الأرض الموات، وكانت ابتداء مفتوحة لمن يستغلها بإذن الخليفة أو من يمثله. واعتبر أهالي البلاد المفتوحة (في العراق والشام ومصر) غير محاربين، فلم يتعرض لهم أثناء الفتح، بسبي أو إجلاء. يقول المدائني أن عمر بن الخطاب «رفع الرقّ عنهم حين وضع عليهم الخراج في رقابهم وجعلهم أكرة الأرض»[(٢)]. وكان لهم حق استغلال الأراضي وبيعها وتوريثها ورهنها[(٣)]. وإذا أسلموا أعفوا عادة من الجزية إلا أنهم يستمرون على دفع الخراج عن الأرض.

واعتبر أهل البلاد المفتوحة أحراراً، فساعد ذلك مع الظروف الاقتصادية

(١) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح سولومن غويتن، ٢ ج في ٤ (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦ ـ ١٩٤٠])، ج ٤، ق ١، ص ١١٤.

(٢) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، تحرير م. ج. دو غويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٦)، ص ٢٦٦ وبعدها؛ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الأوائل**، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، إحياء التراث العربي؛ ٤١ ـ ٤٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٢٤٥، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ١، ص ٢٣٧٠ ـ ٢٣٧١.

(٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، ص ٨٢، وأبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د. ت.])، ص ٤٥ و٥١.

والعامة على الهجرة إلى المدن. ولكن المفاهيم المحلية الموروثة التي تربط الفلاح بالأرض، والحاجة إلى الفلاحين للزراعة، جعلت الولاة يحدّون من حركتهم، حتى جاء عمر بن عبد العزيز وقرر أن لهم الحرية في ترك الأرض عند إسلامهم، ولكن أرضهم ترجع إلى القرية، وبغير ذلك تؤول إلى الدولة. وكانت الهجرة من الريف إلى المدن أمراً مألوفاً، وتوسعت في بعض الفترات، وهي ظاهرة ساعدت على التعريب. وأنزل المقاتلة في جماعات في البلاد المفتوحة في مراكز خاصة بهم إما في مدن جديدة أنشئت لهم ـ دور الهجرة كالبصرة والكوفة والفسطاط والقيروان ـ أو في مراكز بجوار مدن رئيسية، كما حصل في الشام وخراسان. وروعي في هذه المراكز توفر مراعي قريبة للماشية، ووقوعها على طرق المواصلات إلى الجزيرة، وتوفر جو قريب من جو البادية. هذا إلى أن بعض هذه المراكز كانت قريبة من البوادي التي هي مسرح للقبائل (مثل بوادي الكوفة والبصرة التي تتجول فيها بكر بن وائل وتميم)، وبذلك كانت هذه البوادي تغذّي المراكز باستمرار بمجموعات جديدة من القبائل. وساعد على ذلك استمرار الصلات والروابط والمسؤوليات الاجتماعية بين القبائل في الأمصار وأصولها البدوية.

استمرت حركة الفتح طيلة القرن الأول الهجري، مع فترات توقف، وهذا تطلب توجيه التنظيم والاقتصاد وجهة تخدم أغراض الجهاد. فلا ينتظر من المقاتلة أن يشتغلوا بالحرف أو بالفلاحة، بل كان الوضع يتطلب تجمعهم في المراكز وقلة اختلاطهم بالآخرين، فلم يشجعوا على الإقامة في الريف كما يبدو من الآثار[٤]. وهذا الانفصال الذي أملته ضرورات عسكرية اجتماعية، حفظ للمقاتلين هويتهم، وساعد على تكوين وحدة بينهم، ومكّنهم من تكوين ثقافتهم، كما أنه ساعد بالتالي على جذب الآخرين إلى مراكز المجموعات العربية في إطار الإسلام والعربية. وبقيت العشيرة (أو القبيلة) أساساً في تنظيم السكن وفي العلاقات الاجتماعية في الأمصار. ويلاحظ أنه استقرت في كل مركز مجموعات من قبائل متعددة، لأن المقاتلة الذين خرجوا إلى الفتوح كانوا بهيئة مجموعات صغيرة، وهذا يصدق على الجماعات التي هاجرت إلى الأمصار بعد الفتح، علماً بأن القادمين الجدد كانوا

(٤) في: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، عني بتصحيحه أوجين متوخ [وآخرون]، ٩ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨)، ج ٧، ص ٢٩: «سمعت أبي يقول: نهاني رسول الله وسمعت رسول الله (ﷺ) ينهى عن التناءة، فمن أقام ببلاد الخراج فقد تنأ وأنا أكره أن أقيم...». وجاء في اللسان: «من تنأ في أرض العجم، فعمل نيروزهم ومهرجانهم حشر معهم...»، انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، مادة «تنأ».

ينضمّون إلى أقربائهم وعشائرهم. ولذا نجد جماعات من القبيلة الواحدة في أمصار مختلفة. وأدى الاستقرار إلى خلق ظروف جديدة ومصالح جديدة، فلم يبق مجال لأن تتخذ عشائر القبيلة الكبيرة موقفاً واحداً من الأمور العامة في الأمصار المختلفة، بل صارت الروابط بين العشائر والقبائل في المصر الواحد (كالكوفة أو الفسطاط أو دمشق) تتجاوز الرابطة بين عشائر القبيلة الكبيرة الموزعة.

أدى الاستقرار في مركز واحد، وتأثير الإسلام، والاختلاط والمصاهرة بين قبائل المصر الواحد، واشتراكهم في الغزوات، ومشاركتهم جميعاً في وارد البلاد التي يفتحونها، إلى تكوين روابط مشتركة قوية. هذا إضافة إلى تكوين ملكيات في الأراضي التابعة للمصر لقبائله، وبخاصة الأشراف، مما أكد وحدة مصالحهم الاقتصادية. ويمكن أن يضاف إلى ذلك تكوّن لهجة مشتركة في التخاطب تتميز ببعض المفردات (وربما بعض الاستعمالات الخاصة).

وقد اجتمعت في هذه الأمصار مجموعات قبلية من عرب الشمال وعرب الجنوب، بين بدو وشبه قارين وحضر، فأدى ذلك مع التطور الحضري إلى عملية توحيد بعيدة المدى، وإلى نوع من التكامل الثقافي، كان له أثره الكبير في تكوين الثقافة العربية وفي تركيز العربية.

وأدت هذه الأوضاع الجديدة إلى تطور مفهوم العصبية القبلية، إذ صار يتمثل بالتنافس على السلطة بحرص قبائل كل مصر على مصالحها المشتركة وطموحها إلى دور أكبر في الحياة العامة. وظهر بالتدريج تكتل جديد في بعض الأمصار، وهو التنافس بين عرب الشمال وعرب الجنوب على السلطة. ولكن يجب أن لا يبالغ في أهمية أو دور مثل هذه التكتلات، إذ لم يكن هناك موقف موحّد لأي من المجموعتين، كما أنه لم يكن عاماً أو لفترات طويلة، ولم تظهر خطورته إلا في خراسان بنهاية الربع الأول للقرن الثاني للهجرة. ومع ذلك، فإن قبائل خراسان كانت تشعر بالخطر المشترك على الحدود الشرقية وتتمسك برابطة الإسلام في وجه الشرك، ولم تشتعل الفتنة إلا نتيجة التنافس الحاد بين الزعامات القبلية على السلطة واستغلال الدعوة العباسية لذلك. هذا وقد يجد الباحث عوامل حضارية واقتصادية وراء جوانب من هذا الخلاف.

بعد هذا، فإنّ حَمْل العرب لراية الإسلام ابتداء، وتكوين دولة تتمثل سلطتها بالعرب، ثم نشأة الثقافة العربية الإسلامية؛ كل هذا أوجد لدى القبائل إحساساً بدور تاريخي واعتزازاً بالانتساب إلى العرب، وشعوراً بالتفوق على الشعوب

الأخرى. وربما كانت قلة عددهم ابتداء بالقياس إلى مجموع الشعوب في بلاد الخلافة، عاملاً في تأكيد الشعور بالرابطة وبالاستعلاء. وكانت القبائل تعتزّ بأنسابها وتحرص عليها، وترى صراحة النسب أساس الانتماء الكلي للعرب. وهي نظرة تنطوي على المحافظة وتحدّ من مجال التعريب الواسع. وكانت اللغة العربية مقياساً آخر للانتماء للعرب. لكن ذلك فهم في البيئات القبلية بأنه الفصاحة وسلامة اللغة طبعاً أو سليقة لا بالتعلم، وهي نظرة لا تخلو من سلبية بالنسبة إلى العربية.

وخرج العرب من الجزيرة بلغة متطورة وبشعر رائع، إضافة إلى بعض التراث الثقافي لعرب الجنوب. وكانت للقبائل لغاتها ابتداء، ولكن تجمّعها في المراكز أدى إلى ظهور لغة مشتركة في التداول، عزّزها جمع القرآن[٥].

والعربية، لغة أولاً، وثقافة بعدئذ، تتجه نحو التوسع وتتجاوز النظرة القبلية. لقد أكسب التنزيل العربية حرمةً ووسّع آفاقها بالإسلام وساعد على انتشارها. وأشار القرآن إلى العربية في أكثر من موضع، وصارت العربية أساساً للهوية العربية، فالناس عرب أو عجم بلغتهم. وبينما كان على العربية أن تواجه النظرة القبلية المحدودة قبل أن تحقق لها قاعدة ثقافية عريضة، كان الإسلام يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة أرحب ومجالاً حيوياً نشطاً. قال الحجّاج لأهل الكوفة: «لا يؤمكم إلا عربيّ» فوثب البعض بالقارئ يحيى بن وثاب، وهو مولى كان يؤم في الصلاة ليمنعوه من ذلك، فأنّبهم الحجّاج قائلاً: «ويحكم إنما قلت: عربي اللسان»[٦]. وكان دخول الإسلام يعني تعلم العربية، وفتح المجال للمشاركة في الثقافة العربية، كما فعل الكثير من الموالي. ويقابل ذلك الشعور لدى جماعات من العجم أن دخول الإسلام يعني الانتماء إلى العرب، وتكاد العربية تكون مرادفة للإسلام في الفترة الأولى[٧]، فلما سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك (١٣٢هـ) عن هويته قال: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه»[٨].

---

(٥) يقول الجاحظ: «وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر». انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠ - ١٩٦١)، ج ١، ص ١٨.

(٦) البلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ١٢٣٥.

(٧) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٥٠٥ - ١٥٠٦.

(٨) البلاذري، المصدر نفسه (خط)، ق ٢، ص ٧٥٠.

انتشر الإسلام طوعاً بين شعوب الخلافة، فأوجد مجالاً لانتشار العربية. وعزّز ذلك نظام الولاء. ففي بيئة قبلية تتمسك بمفاهيم النسب، كان على غير العربي الذي يسلم أن يرتبط بشخص أو بجماعة ليجد مكاناً في المجتمع. وترجع جذور الولاء إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام. وكان الولاء بين عرب الشمال يحصل بالعتق أو الحلف أو الحماية[٩]. ويمكن لجماعات أن ترتبط بقبائل قوية بالحلف[١٠]، وقد يدخلون في نسبهم بمرور الزمن وتناسي الأصول.

وعرفت اليمن نوعاً من الولاء يتصل بالفلاحة والأرض. فلكل قبيلة أرضها (وتسمى شعباً). وتحتاج عادة إلى الاستعانة بجماعات خارجية لاستغلال الأرض، وهذه ترتبط بها وتعمل لقاء جزء من الحاصل. وقد تكون هناك جماعات أدنى منها تتمتع بحمايتها وتعمل في الأرض[١١]، وقد يكون أثر مثل هذا الارتباط أقوى في الفترة الإسلامية في مراكز الاستقرار القبلي.

هذا الولاء/الحلف ينطوي على منافع متبادلة، ولكنه لا يعني عادة المساواة في المنزلة.

استمرت مفاهيم الولاء في صدر الإسلام. فعندما أنشأ عمر بن الخطاب الديوان، وضع القبيلة/العشيرة ومواليها في سجل واحد، وجعل لهم العطاء نفسه[١٢].

وفي الكوفة والبصرة تحالفت كتائب فارسية: حمراء ديلم، والأساورة مع عشائر من تميم. ولما انتقل بنو العم من الأهواز إلى البصرة حالفوا بني تميم.

وكانت الجماعات الأولى من الموالي أرقاء أعتقوا وارتبطوا بمواليهم، وهم كثيرون في مراكز الأمصار كالكوفة. ولكن أعداد الموالي تضخمت بعدئذ بانتشار الإسلام بين أحرار انتقلوا إلى المراكز العربية. ويلاحظ أن عمر بن الخطاب أوقف سبي العرب، وحاول وقف استرقاقهم وعتق الأرقاء منهم. لذا صارت كلمة

(٩) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧ و١٨١، عن وضع المستضعفين في مكة.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧، ١٨٩ و١٩٢، ومعمر بن المثنى أبو عبيدة، كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق، تحرير أنطوني أشلي بيفان (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧)، ج ٣، ص ٤٢٤.

(١١) Jacques Ryckmans, *L'Institution monarchique en arabie méridionale avant l'islam (ma'in et saba)*, bibliothèque du muséon; 28 (Louvain: Publications universitaires, 1951), pp. 67 and 71-72.

(١٢) انظر: البلاذري، كتاب فتوح البلدان، ص ١٩٢ - ١٩٣.

الموالي تشير إلى المسلمين من غير العرب، بينما استعملت كلمة «حليف» للإشارة إلى العرب.

واستمرت مفاهيم الولاء واتسع نطاقه في العصر الأموي. ويذكر أن عمر ابن عبد العزيز صنّف الموالي إلى موالي عقد (اتفاق) وموالي عتاقة (أو عتق) وموالي رحم[١٣].

وكان الموالي يتعلمون العربية، لغة القرآن، وبعضهم يتابع دراستها ويتقنها، وخاصة من يشتغل بالعلوم الإسلامية وبعلوم العربية. وقد اعتبر الحجّاج المولى القارئ عربياً[١٤]، وينتظر أن يرافق تعلم اللغة التأثر بالبيئة العربية. ويقال عن المولى الذي يحسن العربية (تعرّب) و(استعرب)[١٥]، ويشار إلى هؤلاء الموالي بـ «المستعربة» و«المتعرّبين»[١٦].

ويلاحظ أن تعبير «المستعربة» أطلق على القبائل العربية الموجودة في الشام قبل الفتح، كما أطلق على العجم «الذين دخلوا في العربية فتكلموا بلسانهم وحكوا بلغاتهم وليسوا بصرحاء فيهم»[١٧]. وهذا يعني تأثر المستعربة بالسجايا العربية، إضافة إلى تعلم اللغة.

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسع التعريب. ومع أن رابطة الولاء لا تساوي رابطة النسب تماماً، فإنه أدى في بعض الأحيان إلى الاندماج في الجماعة العربية، كما يبدو من بعض الإشارات، ومن الاختلاف في نسبة بعض الأشخاص إلى العرب أو إلى الموالي[١٨]. وهذه الظاهرة المحدودة توسعت بعد

---

(١٣) البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ص ١٤٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٥٠.

(١٥) في: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ ـ ١٩٦١)، ج ١٣، ص ١٧: «متى تَعرَّبت وكنت امرء...» وفي: ج ١٤، ص ٢٨٨، يقول زياد الأعجم عن الأزد:

اخـتـنـق الـقـوم بـعـدمـا هـرمـوا   واسـتـعـربـوا ضـلـة وهـم عـجـم.

(١٦) يقول عمار الكلبي:

مـاذا لـقـينا مـن المسـتـعـربـين ومـن   قـيـاس نـحـوهـم هـذا الـذي ابـتـدعـوا.

(١٧) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «عرب».

(١٨) انظر مثلاً النقاش حول نسب إبراهيم النخعي في: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الكامل**، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٦)، ج ٣، ص ١١٨٤.

القرن الأول للهجرة وصارت مألوفة. كان الولاء يحمل معنى الإسلام والعربية في آن واحد[١٩]، لذا كان الأعاجم يرون أن من دخل الإسلام صار عربياً[٢٠].

ولم يكن الموالي طبقة واحدة أو مجموعة إثنولوجية واحدة، بل كانوا من مختلف شعوب الخلافة، وبينهم الحرفيون والفلاحون (النازحون إلى المدن) والتجار المشتغلون بالعلوم الإسلامية والعربية، ويفترض أن تتأثر النظرة إليهم بمهنهم وإمكانياتهم المالية.

وكان أسرع الموالي إلى إتقان العربية، وإلى المساهمة في الحياة العامة، ثقافية وغيرها، هم الموالي الذين ارتبطوا بشخصيات، سواء أكانوا موالي عتق أو موالي رحم. وكان جلّ من شارك في الدراسات الإسلامية في القرن الأول من هؤلاء أو من أبنائهم، ولكن هذا لا ينفي مشاركة الآخرين[٢١].

ويبدو أن مجموعات من الموالي كانت مسجلة في ديوان الجند، وخاصة في الشام. كما يبدو أن الموالي اندمجوا في الحياة العربية، فقد كانت هناك التزامات متبادلة بين القبائل ومواليها، منها مشاركتهم لها في الغزوات والحروب، إضافة إلى التزامات أخرى[٢٢]، مقابل الحماية وفوائد أخرى[٢٣]. وهذه الالتزامات توضح كثرة مشاركة الموالي في الثورات التي قامت بها القبائل العراقية، مثل ثورة ابن الأشعث.

وقد انضمت جماعات من الموالي إلى الأحزاب، وحتى في هذه الحالة يغلب عليهم الانضمام مع مواليهم[٢٤]. ولكننا لا نرى حركة خاصة بالموالي في العصر

---

(١٩) انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ١، ص ٥٩٩.

(٢٠) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٥، ص ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦.

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٥٤ ـ ١٨٥٥، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ٢ ج (النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ص ٣٣٨ عن كتاب الدواوين؛ انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ج ٤، ق ٢، ص ١٣٢، وق ٢، ص ٧٥٠ ـ ٧٥١.

(٢٢) انظر: أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية، **المحبر**، تصحيح إيلزه ليختن شتيتر، ذخائر التراث العربي (بيروت: دار الآفاق، [د. ت.])، ص ٣٤٢ و٣٤٦؛ أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر، ٤ ج (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، «وعليهم نصرة مواليهم عند الحاجة»، ج ٢، ص ١٢٥، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٨ ج في ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨)، «وقد يحاربون بدلاً عن مواليهم..» (ج ٦، ص ١٨٣).

(٢٣) محمد بن حسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، إملاء محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد، ٣ ج (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٧٥ ـ ١٩٧١)، ص ١٠٠ ـ ١٠١، «المدونة»، ق ٣، ص ٨١.

(٢٤) انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٦٤٩ ـ ٦٥٠.

الأموي، بل إن الأحزاب العربية هي التي نادت ببعض المبادئ الاجتماعية التي تعنيهم.

ولكن القبلية بقيت تؤكد النسب وتجعله سبباً للاستعلاء، بل لتمييز العرب الصرحاء من الآخرين من العرب. ولذا كانت القبائل في حرصها على أنسابها تنكر الإصهار إلى الموالي، وترد إشارات أكثر إلى إصهار العرب للموالي، بل إن ذلك صار مألوفاً في الثلث الأخير من القرن الأول الهجري[٢٥]. وبلغت هذه الظاهرة في الكوفة درجة جعلت أميرها عبد الحميد بن عبد الرحمن يشكو ذلك إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، ويقول: «إني وجدت الموالي يتزوّجون إلى العرب والعرب إلى الموالي»، فلاحظ الخليفة أن الطمع من جانب بعض العرب والبطر من الموالي وراء ذلك، وقال: «ولا أحرم حلالاً ولا أحلّ حراماً»[٢٦]. ومع ذلك، فإن مفاهيم النسب بقيت مؤثرة في صدر الإسلام. وإذا كان الموالي اتخذوا نسب القبيلة التي ارتبطوا بها، وهو الشيء المعتاد، فإن التمييز بين الصريح وغيره بقي مألوفاً آنذاك[٢٧].

وقد تمثلت الروح العربية بأسمى معطياتها في الإسلام الذي جعل اللغة سمة العرب، واعتبر الأنساب سبباً للتعارف ولتحديد بعض المسؤوليات. وكان منتظراً أن ترسخ المفاهيم الإسلامية بمرور الزمن ويتسع أثرها، وهذا مع التطور الثقافي والحضري يفضي إلى تخفيف أثر المفاهيم القبلية، وإلى توسع التعريب بصورة تتخطى مفاهيم النسب. يقول الجاحظ: «وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب في أكثر المعاني، ومجعولاً منهم في عامة الأسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والدأ والحليف من الصميم». ويلاحظ أن ظاهرة الولاء تضاءلت بعد العصر الأموي، ولكن التعريب اتسع وازداد قوة، حتى صارت اللغة والثقافة والسجايا أساس العروبة[٢٨].

وكان لسياسة التعريب التي اتخذها الأمويون، والتي رسمها عبد الملك بن مروان، واحتاجت قرابة نصف قرن لتمامها، أثرها البالغ في نشر العربية. شملت هذه السياسة تعريب النقد وإصلاحه، وكان لذلك أثره في استقلال الخلافة

(٢٥) انظر: المبرد، **الكامل**، ص ٤١٦ ـ ٤١٧، وابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٣، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢٦) البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ص ١٢٩.

(٢٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ١٩٨، والمبرد، المصدر نفسه، ص ٤٣٩.

(٢٨) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٢ ـ ١٣، ٣١ و٣٤.

اقتصادياً، وفي ارتفاع شأن الدينار العربي ليصبح بعدئذ عملة دولية في الشرق والغرب. ويهمّ هنا تعريب الدواوين المالية التي كانت تستعمل الفهلوية في المشرق، واليونانية في مصر والمغرب، لتحل العربية محلها. ويعني تعريب الدواوين إغناء العربية، كما يعني حاجة العاملين في دواوين الدولة إلى إتقان العربية، أو تعريبهم. لقد أكد هذا مجال العربية لتصبح لغة الثقافة والحضارة بصورة شاملة، وللجميع في بلاد الخلافة، وتوسيع نطاق التعريب في المدن.

وقد بدأ دور الكتاب في الثقافة في أواخر العصر الأموي، ثم صار لهم دور كبير في الحياة الثقافية (والعامة) في العصر العباسي. ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتّاب لم ينفصلوا عن جذورهم الثقافية، بل حرصوا على نقل التراث الفارسي إلى العربية، وحرصوا على تأكيد هذا التراث في ثقافتهم وعلى طبع الإدارة به، بل إن بعضهم اندفع إلى التقليل من شأن الدراسات العربية الإسلامية، وإلى محاولة رفع شأن التراث الفارسي.

ولا يخفى أن الكتّاب ساهموا في إغناء الثقافة العربية بتشجيع النقل من الفارسية إلى العربية. كما أنهم باتجاههم إلى التقليل من شأن الثقافة العربية الإسلامية أثاروا ردّ فعل أدى إلى توسيع العناية بالدراسات العربية الإسلامية، وإلى العودة إلى تراث العربية، وتأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ. وهكذا نرى تأليف مجموعات من الشعر العربي ابتداء بالعصر الجاهلي، كما في دواوين الحماسة وفي المفضليات للضبي. وتمثل الاتجاه أيضاً في توسيع الدراسات اللغوية، وفي محاولات لوضع مؤلفات موجزة نسبياً وشبه موسوعية تعرف بالثقافة العربية الإسلامية، وبالتاريخ العربي الإسلامي، مثل كتاب **المعارف** لابن قتيبة، أريد بها التيسير لمن يحتاجها من الكتّاب وغيرهم.

وهكذا يلاحظ أن الجانب السلبي من نشاط الكتّاب أدى إلى تعزيز العربية، وإلى إغناء الثقافة العربية الإسلامية التي اجتازت التحدّي، وهي أشد رسوخاً وأرحب أفقاً، خاصة وأنها أخذت خير ما في التراث المنقول بعد أن تمثلته وطبعته بطابع العربية.

ـ ٥ ـ

وكان لانتشار العرب وصلتهم بالأرض دور كبير في نشر العربية والتعريب. كانت القبائل الرحالة تضغط باستمرار على السهول الشمالية المجاورة للجزيرة العربية، وقد تغلغل بعضها في الجزيرة الفراتية منذ فترة قبل الميلاد وتزايدت

أعدادها، وخاصة ربيعة وتنوخ، واستمر بعضها بدوياً يعيش على الرعي، بينما استقر البعض الآخر في القرى. وهناك قبائل أخرى على الفرات الأوسط والأسفل، مثل إياد وتغلب، بينما كانت مجموعة قبلية، في الغالب يمانية، في الحيرة (تنوخ والعباد والأحلاف). وما جاء القرن السابع الميلادي حتى كانت الأراضي على الفرات الأوسط والأسفل، وفي أجزاء من الجزيرة الفراتية، قد تعرّبت بصورة واسعة، ووجدت بكر بن وائل وتميم بوفرة في البوادي بين الأنبار والخليج، وانتشرت بعد الفتوح(٢٩). وفي الشام تغلغلت القبائل العربية بشكل أوسع وأكثف قبل الإسلام، وكانوا في عامتهم يمانية. وقد انتشروا في المناطق المحاذية لبادية الشام، وعلى شكل قوس يمتد من جنوبي سورية باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد، فكانت غسان في منطقتي دمشق وحوران، وقضاعة في البلقاء وإلى الجنوب الشرقي من الأردن، وتنوخ وطي وسليح بجوار حلب وقنسرين، ولخم وجذام بفلسطين، بينما كانت كلب في تدمر والبادية جنوب شرقي سورية(٣٠).

ورفعت الفتوح الحواجز أمام حركة القبائل إلى السهول الخصبة، وشجعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار، وهي هجرة باتجاه واحد، إذ تكره بعدها العودة إلى البادية، فلا تَعَرُّبَ بعد الهجرة. وجاءت مجموعات قبلية جديدة بالفتوح وبصورة أوسع بعدها. ففي العراق كانت الكوفة والبصرة أبواب البادية إلى السهول، فاستقرت في البصرة أربع مجموعات قبلية كبرى: تميم، وبكر بن وائل، وعبد القيس، وربيعة، ونزلت الكوفة عند إنشائها مجموعات من قبائل وعشائر عديدة (تجاوزت ١٥ مجموعة). وبتوالي الهجرة كانت قبائل الكوفة الأساسية في منتصف القرن الأول للهجرة: همدان ومذحج (جنوبية) وتميم وأسد وربيعة

---

(٢٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨)، ج ١، ص ٨٢١ - ٨٢٢، ٨٢٧ و٢٥٠٥؛ البلاذري، كتاب فتوح البلدان، ص ٢٤٨ - ٢٤٩، ١٧٧ و١٨٢؛ أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه مصطفى السقا، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥ - ١٩٥١)، ق ١، ص ٢٣ - ٢٤، ٥٢ - ٥٣، ٦٩ - ٧٠ و٨٥ - ٨٦، و Louis Dillemann, *Haute Mesopotamie Orientale et pays adjacents: Contribution à la géographie historique de la region, du Vème siècle avant 1ère chrétienne au VIème siècle de cette ère*, bibliothèque archéologique et historique; t. 72 (Paris: P. Geuthner, 1962), pp. 34-38 and 88-89.

(٣٠) عبد العزيز الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام (دمشق: الدار المتحدة، ١٩٧٤)، ص ٢٥ وما بعدها. [وقد نشرت في: عبد العزيز الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)].

(شمالية). ويمكن ملاحظة استمرار الهجرة بعد الفتوح من ازدياد عدد المقاتلة في الديوان في البصرة من ١٠,٠٠٠ إلى ٩٠,٠٠٠، وفي الكوفة من ٢٠,٠٠٠ إلى ٦٠,٠٠٠ أواسط القرن الأول الهجري[٣١].

وجاءت مجموعات من تميم وبكر واليمن (خولان، همدان، الأزد) إلى الموصل في خلافة عمر بن الخطاب، ووردت قبائل أخرى إلى سنجار ورأس العين، وقدمت مجموعات من قيس وأسد إلى الجزيرة الفراتية، وتوالت الهجرة إلى الجزيرة الفراتية وأدت إلى تكوين ديار مضر وديار ربيعة[٣٢]. وجاءت قبائل جديدة إلى الشام في الفتح وبعده، جلّها يمانية. وقسمت الشام إلى أربعة أجناد، ثم خمسة (وهي قنسرين وحمص ودمشق والأردن وفلسطين)، وهي تقسيمات إدارية استندت إلى ظروف الفتح، ولعلها تأثرت بتوزيع القبائل. وفي صدر الإسلام كان اليمانية أغلبية في الشام، بينما كانت قيس الأكثرية في الجزيرة. وكانت القبيلة الواحدة موزعة بين جندين وأكثر، وينتظر أن تكون قبيلة ما أكثر من غيرها في أحد الأجناد (مثل تغلب وتنوخ في قنسرين وقيس في ترتيسيا، وغسان وقضاعة في دمشق، وقضاعة وكلب ومذحج في الأردن، ولخم وجذام في فلسطين[٣٣]. وتبقى الصفة العامة هي اختلاط القبائل في الأجناد.

وفي الشام أعطيت القبائل أراضي قرب مراكز الأجناد، وخاصة في دمشق وحمص، وفي أماكن استراتيجية في الشمال (على نهر العاصي) وفي المناطق الساحلية، وكانت هذه الأراضي عادة خالية أو من الموات. وفي العراق والشام أعطي أشراف القبائل وشخصيات من المدن (خاصة قريش وأهل الطائف) إقطاعات من الأراضي الخصبة (الصوافي) ومن الموات. وكانت الأوضاع الجديدة توفر مجالات

---

(٣١) البلاذري: **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦، ج ٤، ق ٢، ص ١٧٦ و٥٢٢، وج٤، ق ١، ص ١٩٠، و**فتوح البلدان**، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ و٣٥٠؛ الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ١٨٠٤، ٢٣٧٠ ـ ٢٣٧١، ٢٤٩٥، ٣١٧٤ و٣٤٥٥، وج ٢، ص ١٣١، ٤٣٣ ـ ٤٣٤ و٧٢٦، وصالح أحمد العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٣١٧ وما بعدها.

(٣٢) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ و٣٣٤؛ أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، **تاريخ الموصل**، شرح وتحقيق علي حبيبة، ٢ ج (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ج ٢، ص ١٨٣، ٣١٣ ـ ٣١٥ و٣٣٢ ـ ٣٣٣؛ شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تحقيق محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦)، ج ٤، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢، وأبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن علي الأكوع (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣؛ الرياض: دار اليمامة، ١٩٧٤)، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٣٣) انظر: الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام،» ص ٢٥ و٢٧.

للكسب والإثراء، استغلها أهل المدن، وعلى رأسهم القرشيون، وكان ذلك في مجال التجارة (تموين الجيوش، بيع الغنائم، وبيع الواردات النوعية من الضرائب)، وفي شراء الأراضي وبيعها. وفي الكوفة والبصرة والشام أفاد الأشراف من الإقطاعات ومن تجفيف المستنقعات وإحياء الموات، إضافة إلى الشراء، لامتلاك الأراضي.

وظهرت الضياع والملكيات الكبيرة زمن الأمويين، وكانت بالدرجة الأولى من الإقطاعات وإحياء الأرض الموات. بدأ إقطاع الأرض من أيام الرسول (ﷺ)، ومن أراض خالية، واستمر زمن الراشدين من أراضي الصوافي ابتداءً، كما في منطقة الكوفة. أما زمن الأمويين فاستمر الإقطاع من الصوافي، ولكنه كان في الأغلب من الأرض المتروكة والموات، وهكذا شقت القنوات وعمرت الضياع في منطقة البصرة.

ولعل إحياء الموات كان مباحاً في البدء، ولكن الإقبال على الأرض جعل الدولة تشرف على الإحياء وعلى منح الأرض الموات وعلى تحديد فترة للإحياء.

وكان الشراء سبيلاً للملكية، وبلغ الضغط على الأراضي حداً جعل المروانيين الأول يسمحون بشراء أرض الخراج. حتى جاء عمر بن عبد العزيز وحاول إيقاف التيار بمنع ذلك، ولكن المنع لم يفلح كلياً، حتى فرض الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن دين المالك وهويته.

وأدى الإقبال على الأرض إلى ظهور الملكيات الكبيرة (في السواد والشام والجزيرة وإلى قيام أرستقراطية ملّاكة. وكان الأشراف والأمراء في طليعة الملاّكين الجدد. أما عامة القبائل فلم يكن لهم الإدراك الكافي أو المال اللازم لاستغلال الأرض.

وكان الملاّكون العرب يقيمون في المدن ويستخدمون وكلاء لإدارة ضياعهم وللإشراف على الزراعة. ومن مسؤولية الوكلاء جلب الفلاحين لزرع الأرض وتشغيل فلاحين من قرى مجاورة، ويَسَّر ذلك أن حركة الفتوح أدت إلى ضرب الإقطاع القديم وتيسير حركة الفلاحين حسب مجالات العمل. وقد أدى نشاط الملاّكين العرب إلى خلخلة المجتمعات القروية، وإلى تعريضها للمؤثرات الخارجية، وخاصة لانتشار العربية.

وكانت مراكز الأمصار (أو المراكز العربية) هي الأسواق الرئيسية للقرى القريبة وللريف، وهذا يعني أن العربية هي لغة الأسواق الرئيسية، وإليها يقدم الفلاحون لبيع إنتاجهم وحاصلاتهم ولشراء حاجاتهم، فيتعرضون بذلك للتعريب. كما نشأت في جو التعايش الذي أحدثه الإسلام بين البدو والزرّاع، صلات بين

القرى والقبائل في البوادي المجاورة، أدت إلى انتشار العربية بصورة تدريجية ومتزايدة في الأرياف[٣٤].

وكان الصناع وأهل الحِرَف، وهم عادة من غير العرب، يقدمون إلى الأمصار ويقومون بحاجاتها ويكوّنون مع الفلاحين النازحين عامة المدن. وينتظر أن يتعلم هؤلاء العربية لغة المقاتلة. وكان العرب القادمون من الجزيرة يسجلون جميعاً في البدء في ديوان الجند، وتخصص لهم الأعطيات (رواتب نقدية) والأرزاق (مخصصات عينية)، ومخصصات أخرى. وكان منتظراً بمرور الزمن أن تحدد أعداد المقاتلة في المراكز المختلفة، وهذا ما حصل في فترة مبكرة أيام المروانيين. فاقتصر التسجيل في الديوان على الابن الأكبر، وعلى أعداد محدودة من القادمين الجدد، حسب الحاجة والظروف. وهذا يعني، مع استمرار الهجرة من الجزيرة، أن أعداداً متزايدة من العرب تبقى خارج الديوان وبدون عطاء، فكان عليهم أن يبحثوا عن وسائل أخرى للعيش في التجارة أو الزراعة أو المهن[٣٥]، بل إن بعض الأعراب الآتين إلى المدن (مثل البصرة) صاروا في عداد الفقراء (أو المساكين) والضعفاء الذين يعيشون على أطرافها. وكانت أعداد هؤلاء تتزايد بالبدو الذين ينزحون في أعوام الجفاف، وبالقرويين الذين يهجرون الريف إلى المدن نتيجة الظروف الصعبة أحياناً في القرى. وهذه الجماعات كانت تختلط وتتحرك بحرية بين غير العرب، وبذلك ساهمت بنشاط في توسيع التعريب[٣٦].

ولم ينقطع العرب، خاصة عرب المدن عن التجارة في صدر الإسلام، ولكن انشغالهم بالفتوح والإدارة حدّ من نشاطهم، وكان البعض يستعين بالموالي، وحتى العبيد، في التجارة. ومع أن أكثر النشاط التجاري كان بين الموالي، إلا أنه بدت بوادر ظهور فئة من التجار قبيل نهاية العصر الأموي. ونمت الفعاليات الاقتصادية، وخاصة التجارة والصيرفة، ولكن ذلك لم يظهر بوضوح إلا في العصر العباسي. وتطورت المراكز العربية لتتحول إلى مراكز حضرية، وضعفت الروح الحربية، وكذا التماسك القبلي بالتدريج، واتجه العرب بصورة متزايدة إلى الفعاليات المدنية. . وانتشر الإسلام، فكثر الموالي عدداً وازدادوا أهمية، واستوجب ذلك إعادة النظر في

---

(٣٤) انظر مثلاً: المبرد، **الكامل**، ج ١، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٢ ـ ١٦٣، والبلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، ق ٢، ص ٣ و١٦.

(٣٦) البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٣ و٨٢٢، خط؛ الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ١٦٨٣ ـ ١٦٨٤، وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ق ١، ص ٢١.

بعض المفارقات الاجتماعية، التي نشأت عن النظرات القبلية الموروثة.

ـ ٦ ـ

وقامت الثورة العباسية نتيجة التحولات الاجتماعية وعدم حصول تغيير ملائم في المؤسسات والمفاهيم العامة. ويجب أن لا يفترض أن قيام الدولة العباسية يمثل تحولاً جذرياً، فالسلطة العليا بقيت للعرب، ولكن الاتجاه نحو تكوين كيان إسلامي يضم العرب والموالي كان على أساس المساواة والتعاون، مع رفض للقبلية في الحياة العامة. وقد اعتمد العباسيون في الواقع على أنصارهم ومواليهم من أشراف الفرس ومن الخراسانية بالدرجة الأولى، ومع اهتمام البعض من هؤلاء بالتراث الفارسي، فإنهم أولاً، وأبناءهم خاصة، تعرّبوا كلياً.

ولما أنشأ العباسيون جيشاً نظامياً، يكون فيه العرب عنصراً واحداً، فإن جماعات متزايدة من العرب اتجهت للحياة المدنية، وإلى المشاركة في الفعاليات الاقتصادية. وتأكد هذا الاتجاه حين قلّص المأمون العرب المشاركين في الديوان، وثبت حين أسقط المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م) العرب كلياً من الديوان. وهكذا اتجه العرب، وعلى نطاق ملموس إلى المساهمة الفعّالة في التجارة وإلى الاستقرار في القرى والأرياف. كما عاد التوتر بين البدو وأهل القرى، يرافقه الغارات على السهول والإضرار بالاقتصاد الزراعي.

ـ ٧ ـ

وازداد الاهتمام زمن العباسيين بامتلاك الأرض، باعتبارها نوعاً مستقراً من الملكية ومصدر دخل ثابت. وبرزت ظاهرة الملكيات الكبيرة ـ من إقطاعات وضياع ـ في هذا العصر نتيجة توفر المال والنفوذ، وكان الأمراء والقادة والتجار بين كبار الملاكين. وبقي الإحياء والشراء وبدرجة أقل الإقطاع، من مصادر التملك، وساعد الإلجاء والاحتماء بالأمراء والمتنفذين على توسيع الملكيات[٣٧].

---

(٣٧) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ١١٨؛ أبو علي الحسن بن علي التنوخي، **جامع التواريخ**، تحقيق عبود الشالجي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١)، ج ٨، ص ٧٦؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٢٥، ١٧٨٦ و١٨٠١؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٢٣ و٣٧١؛ الأزدي، **تاريخ الموصل**، ج ٢، ص ١٥٨، وأبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشا**، ١٤ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ ـ ١٩١٩)، ج ٣، ص ١٢٣، ١٣١ و١٣٩ ـ ١٤١.

وأخذ العرب يستقرون بصورة ظاهرة في الريف. ففي العراق أنشئت مدينة واسط لتكون مركزاً للمقاتلة الشاميين، كما بنيت مدن أخرى أصغر مثل النيل وقصر ابن هبيرة، ولكن الأهم لغرضنا انتشار العرب في ريف السواد في بعض القرى منذ أواخر القرن الأول. ويتضح هذا من الإشارة إلى قرى تملكها قبائل أو مجموعات من عشائر، ومن ذلك قرى قرب الكوفة وفي سواد واسط. كما جاءت جماعات من البوادي المجاورة للسواد وسكنت فيه[٣٨]. ولم يقتصر انتشار القبائل على الريف بين دجلة والفرات، بل انتشروا في الأراضي شرقي دجلة حتى الجبال. وهكذا انتشر العرب في السواد كلّه، وكان ذلك شاملاً في القرن الثالث الهجري، حتى إن اليعقوبي (٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) يؤكد وجود العرب في كافة القرى بين بغداد والكوفة[٣٩].

وفي الجزيرة الفراتية استقرت المجموعات القبلية على نطاق واسع في القرى، بينما بقي بعضها بدوياً. وكانت هناك مجموعة كبيرة من القرى العربية في القرن الثالث الهجري، والكثير من هؤلاء العرب أخذ يعمل في الزراعة بعد إسقاطهم من الديوان، كما أنهم كوّنوا روابط اجتماعية وثيقة مع بقية الأهلين[٤٠].

وفي بلاد الشام كانت الحركة نحو الانتشار في الريف والسكن في القرى أكثر اتساعاً، وخاصة بعد سقوط الأمويين. ويذكر ابن عساكر مجموعة واسعة من القرى العربية في منطقتي دمشق وحمص خاصة، والمألوف أن تكون القرية لعشيرة أو مجموعة من قبيلة واحدة[٤١]. وتكشف ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧هـ) عن نطاق سكن العرب في القرى في الأردن وفلسطين واشتغالهم بالزراعة، ملاكين وفلاحين[٤٢]. وكانت الصراعات القبلية في القسم الأخير من القرن الثاني وما يليه، تقوم في

(٣٨) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٩٧٧ و١٦٤٨، والبلاذري، أنساب الأشراف (خط)، ق ٢، ص ٢٩٢.

(٣٩) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، ٣ ج في ١ طبعة دو غويه (ليدن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٣٠٩.

(٤٠) ديونيسيوس التلمحري، تاريخ (الترجمة الفرنسية)، ص ٤٧، ٨٩، ١١٤، ١٢٩ و١٩٤.

(٤١) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ١٠ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ - ١٩٧٥])، ج ٦، ص ٣٩٥ - ٤٠١ و٤٠٤ - ٤٠٨.

(٤٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٣١٩ - ١٣٢١ و١٣٢٣.

الأساس بين قبائل تعيش في القرى ويتصل بعضها بمشاكل الزراعة. ويبدو من اليعقوبي أن بلاد الشام كانت قد تعرّبت إلى حد بعيد في القرن الثالث للهجرة[٤٣].

هذا الانتشار للعرب أثر في الحياة في الريف، إذ ساعد مع انتشار الإسلام على جعل العربية تشيع في الريف، وأدى إلى التعريب الشامل، كما أنه أدى إلى الشعور بوحدة المصلحة للجميع. وهذا يفسر قيام ثورات ومواقف اشترك فيها العرب وغيرهم، كما حصل في الجزيرة الفراتية في النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة، وفي مصر في أوائل القرن الثالث للهجرة. ويلاحظ أن عامة الفلاحين في العراق والشام والجزيرة الفراتية ترجع أصولهم إلى الجزيرة العربية، أما الفرس والروم فكانوا فئات حاكمة في المدن الرئيسية أو في مراكز الحاميات، وجلّهم خرج أثناء الفتوح. وشاعت كلمة «نبط» لتشير إلى الفلاحين. وقد نظر إليهم العرب أثناء الفتح وبعده نظرة خاصة، فلم يتعرضوا لهم بسبي أو أذى، بل تركوا على الأرض للفلاحة والري[٤٤]. وكانوا يتكلمون الآرامية و«السريانية»، وهي قريبة من العربية. ولعل هذا يفسر الإشارة إليهم بالعلوج تمييزاً لهم من العجم[٤٥]. وانتشر الإسلام بينهم، وعلى نطاق واسع، وخاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة في القرى، ورافقه تعليم العربية، كما أن انتشار الملكيات للعرب في القرى، إضافة إلى الصلات المتزايدة بين المدينة والريف نتيجة توسع المدن وازدياد حاجتها إلى المواد الغذائية، كل ذلك ساعد على انتشار العربية في القرى.

ومما ساعد على انتشار العربية في الأرياف، القرابة بين لغتهم والعربية، ويبدو أن جمهور الموالي في العراق مثلاً كانوا من النبط، ويتضح هذا من أحداث ثورة ابن الأشعث، فيذكر المبرّد أن الحجّاج «نظر: فإذا جلّ من خرج مع عبد الرحمن بن الأشعث من الفقهاء وغيرهم من الموالي. . . فقال: إن الموالي علوج، وإنما أتى بهم من القرى، فقراهم أولى بهم»، ولما سمح لهم بالعودة إلى المدن بعد ثلاث عشرة سنة «رجعوا في صورة الأنباط»[٤٦]. ومع ذلك، فالإشارات إلى الموالي النبط نادرة، ويبدو أن ذلك لصلتهم بالعرب في الأصول

---

(٤٣) اليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٩.

(٤٤) انظر: أبو هلال العسكري، **الأوائل**، ج ١، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٢٦ و٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ الطبري، تاريخ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٣٧٠، وابن سلام، **الأموال**، ص ١١٣.

(٤٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٠٥، والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٥٠.

(٤٦) انظر: المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

والثقافة. ولعل هذا يوضح ظاهرة مهمة، هي أن التعريب لم ينجح كلياً وبسرعة إلا في بلاد يتكلم جلّ أهلها لغة قريبة من العربية.

هذا، وترد إشارات إلى أن عربية النبط لا تميّز أحياناً إلا بمخارج الحروف، بل وقد يشار إلى السحنة الريفية أحياناً للتمييز(٤٧). وينتظر أن تكون عربية أهل الريف ضعيفة، وأن يكون فيها شيء من اللحن. ومع ذلك يذكر الجاحظ أن بعض الأهلين في سواد الكوفة يتكلمون بعربية حسنة وبألفاظ متخيّرة(٤٨).

- ٩ -

ونشأت صلات قديمة بين الجزيرة العربية ومصر. وكانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على الحدود الشرقية لمصر، وحين تكون الدولة قوية توقفهم أو تسمح بهجرات سلمية بإشرافها، ولكن ضعف الدولة قد يؤدي إلى الغزو كما حصل للهكسوس. وكانت شبه جزيرة سيناء المعبر الطبيعي، ويبدو أنها كانت مأهولة بقبائل عربية منذ القدم.

ويبدو أن المنطقة الشرقية (بين النيل والبحر الأحمر) تخللت إليها مجموعات عربية منذ القرن الخامس قبل الميلاد، كما يبدو من كتابات الكلاسيكيين(٤٩). وكانت الصلات التجارية قائمة بين السبئيين، ثم الأنباط ومصر.

وقبيل الفتح العربي كانت هناك جماعات عربية من بطون خزاعة ومن غسان وجذام في جهة الإسكندرية وتنيس والمنطقة الشرقية(٥٠).

وجاء الفتح، وشارك فيه حوالى اثنا عشر ألفاً جلّهم قبائل يمانية، مع قلّة

(٤٧) أبو بكر محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠)، ج ٢، ص ١٧٩.

(٤٨) انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ١، ص ٦٦ وج ٢، ص ٧١.

(٤٩) جرجي زيدان، **العرب قبل الإسلام: يبحث في أصل العرب وتاريخهم.. من أقدم زمانهم إلى ظهور الإسلام** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧)، ص ١٩٤.

(٥٠) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها** (القاهرة: مطبعة النيل، [د. ت.])، ص ٢٨٦؛ عبد المجيد عابدين، **البيان والإعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب للمقريزي مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١)، ص ٨٢ وما بعدها؛ عبد الله خورشيد البري، **القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة** (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ٨ وما بعدها، وألفرد جوشيا بتلر، **فتح العرب لمصر**، تعريب محمد فريد أبو حديد (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣)، ص ٤٠.

مضرية(٥١). وأنشئت الفسطاط ٢١هـ دار هجرة ومركزاً للمقاتلة، وخططت على أساس القبائل (كالكوفة والبصرة)(٥٢) ووضعت حامية في الإسكندرية وأخرى في خربتا إلى الغرب من الإسكندرية على طرف الصحراء. وتكاثرت الأعداد بالهجرة المتصلة بعد الفتح، فقد اشترك في غزو أفريقيا في خلافة عثمان (٢٧هـ) ٢٠,٠٠٠ من المقاتلة. وتتضح الزيادة الكبيرة من التوسع في خطط الفسطاط ومن إسكان قسم من المقاتلة في الجانب الغربي من النيل(٥٣). وكانت الخلافة تشجع الهجرة وتسجل كل قادم في الديوان. فقبيلة بلي التي شارك بعضها في الفتح نقلت إلى مصر بأمر عمرو بن العاص(٥٤). واستمرت هذه السياسة بعد الراشدين، حتى بلغ عدد المقاتلة في ديوان الفسطاط أيام معاوية أربعين ألفاً، وفي الإسكندرية اثني عشر ألفاً، ثم زادوا إلى ٢٧,٠٠٠(٥٥). وفي أيام مروان بن الحكم بلغ عدد المقاتلة في الفسطاط ثمانين ألفاً.

استمرت الهجرة، كما كان الولاة أحياناً يأتون بمجموعات جديدة عند توليتهم. ففي سنة ١١٠هـ ألحق أيوب بن شرحبيل خمسة آلاف مقاتل بأمر عمر بن عبد العزيز(٥٦). وفي سنة ١٠٩ هـ طلب عبيد الله بن الحبحاب عامل الشام الإذن من الخليفة بتسيير جماعات من قيس إلى مصر، وجاء بألف وخمسمئة بيت وأنزلهم في بلبيس، وتابع سياسته المؤثرة بن سهيل الباهلي سنة ١٢٨هـ حتى بلغ عدد القيسية ثلاثة آلاف بيت بنهاية الفترة الأموية، وفي سنة ١٥٣هـ أحصي عددهم فبلغ خمسة آلاف ومئتي بيت(٥٧).

---

(٥١) تختلف الأرقام بين ٨٠٠٠ و١٢,٠٠٠ و١٥,٥٠٠. انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٤٩ ـ ٢٥١؛ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٢٠)، ص ٥٦ و٦١، وأبو عمر محمد بن يوسف الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، مهذباً ومصححاً بقلم رفن كست (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٨ ـ ٩.

(٥٢) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٤٨ و١١٦ ـ ١٢٦.

(٥٣) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٥٤) المقريزي، **البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب**، ص ٢٩، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥٥) الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ٣٦؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليميها**، ٢ ج (بولاق: مكتبة المثنى بالأوفست، ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م)، ج ١، ص ١٥١، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٥٦) الكندي، **الولاة والقضاة**، ص ٦٨.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ١٧٧ الأزدي، **تاريخ الموصل**، ج ٢، ص ٣٠ ـ ٣١، والمقريزي، **البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب**، ص ٦٨.

وكانت خطة الخلافة ابتداء وضع المقاتلة في مراكز محددة لضرورات الجهاد والأمن. ولكنها فرضت سياسة «الارتباع» منذ البداية، أي توزيع القبائل على الأرياف في موسم الربيع، وذلك للعناية بخيولهم ومواشيهم. وكان الارتباع في الغالب في منطقة الفسطاط وفي الحوف الشرقي، فكانت هذه السياسة خير تمهيد للاختلاط ثم التعريب. وقد استقر بعض القبائل في ما بعد في مناطق ارتباعهم. ويلاحظ أن القبائل أخذت تنتشر في البلاد قبيل نهاية القرن الأول الهجري، وأن بعضها بدأ يتجه إلى الإقامة في الريف منذ مطلع القرن الثاني. ولعل الخطوة الظاهرة في التوجيه إلى الزراعة هي ما فعله عبيد الله بن الحبحاب، حين طلب من القيسية الذين دعاهم إلى مصر «فلاحة الأرض»[٥٨]. ويعتبر المقريزي ذلك البداية الجدية لانتشار الإسلام في الريف[٥٩].

وينتظر أن يتجه القيسية إلى الزراعة والمهن أكثر من اليمانية، لأن صلاتهم بالعباسيين كانت سلبية. ويتضح مدى استقرارهم في الريف من الثورات التي وقعت في الحوف في النصف الأول من القرن الثالث، وخاصة ثورة (٢١٦ ـ ٢١٧هـ)[٦٠] التي اشترك فيها العرب والقبط، مما يدل على مدى الاختلاط، وعلى اشتراك المصالح في الريف.

وتوسعت حركة الاتجاه إلى الريف بعد أن أسقط المعتصم العرب من ديوان الجند سنة ٢١٨هـ، ويلاحظ أن ذلك الإجراء أدى إلى ثورة جماعة من لخم وجذام (يمانية) لا تتجاوز الخمسمئة في ٢١٩هـ[٦١]. وهذا يشعر بأن العرب اتجهوا إلى ملكية الأراضي والزراعة أو التجارة، ولم تعد للديوان تلك الأهمية لديهم.

ويلاحظ أن الهجرة إلى مصر لم تنقطع، فقبيلة طيّ لم تظهر في مصر إلا في أواسط القرن الثاني[٦٢]، وكانت الهجرة المهمة لربيعة زمن المتوكل، وكان أن ذهبت إلى أعالي الصعيد، نتيجة توزع القبائل العربية في البلاد[٦٣].

(٥٨) الأزدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٥٩) المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها**، ج ٤، ص ٢٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩.

(٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١، والكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ١٩٤.

(٦٢) الكندي، المصدر نفسه، ص ١١؛ المقريزي، **البيان والإعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب**، ص ٤١ و٦١، والبري، **القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة**، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٦٣) المقريزي، المصدر نفسه، ص ٣٨.

وهاجرت جماعات من كنانة من الحجاز في أواسط القرن الرابع، كما أن الموجة الهلالية التي عبرت في القرن الخامس الهجري تركت جماعات كثيرة منهم شرق النيل بين الحوف والصعيد. هذا إلى أن الانتشار التدريجي لا يسجل عادة[٦٤].

انتشر العرب في مصر وخاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة بين الإسكندرية والصعيد الأعلى، بل وذهب بعض القبائل كجهينة إلى حدود النوبة، وساهموا في تحويلها إلى الإسلام، كما ذهبت ربيعة إلى أعالي الصعيد، وبلغوا وادي العلاقي، واستولوا على معادن الذهب[٦٥]. ولعل التركيز في السكن وفي التعريب كان في المنطقة الشرقية وفي بلاد الصعيد، إضافة إلى منطقة الفسطاط. ويتعذر تكوين فكرة واضحة عن سعة الجماعات التي دخلت مصر، ويكفي أن يذكر أن مجموع القبائل والعشائر بلغ حوالى التسعين[٦٦].

ويلفت النظر الإشارات الكثيرة إلى موالي القبائل، وإلى دورهم الكبير في الحياة الثقافية خاصة، وهذا ما يشعر بنطاق التعريب.. وصار التعريب شاملاً في القرن الثالث، كما كان الامتزاج قوياً، فيذكر ابن عبد الحكم عن جذام، التي استقرت في الحوف الشرقي، أنهم «لم يحفظوا»[٦٧]. ويقول المقريزي: «اعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر قد أبادهم الدهر وجهلت أكثر أعقابهم، وقد بقيت من العرب بقايا بأرض مصر فيمن بقي»[٦٨]. وهذه الإشارات تشعر بتحول القبائل إلى مجتمعات حضرية، وإلى انحسار القبلية إلى جهات أكثر ملاءمة، كما أنها تدل على شيوع اللغة العربية والثقافة العربية.

وانتشر الإسلام في مصر ببطء في البداية، ولكن الربع الأخير من القرن الأول الهجري شهد تسارعاً في انتشار الإسلام. ورغم إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد، فإن التيار اتسع بشكل ملحوظ منذ أيام عمر بن عبد العزيز (الذي أعلن إعفاء من يسلم من الجزية)، وتأكد هذا الاتجاه بمجيء العباسيين،

---

(٦٤) البري، المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣؛ المقريزي، المصدر نفسه، ص ١٠١ و١٠٥؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٤٢ ـ ١٤٣، واليعقوبي، **البلدان**، ص ٨٩.

(٦٦) انظر: البري، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ وما بعدها؛ ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣؛ الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ١٥٣ و١٦٢ ـ ١٦٣، واليعقوبي، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٦٧) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٦٨) المقريزي، **البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب**، ص ١٨.

وساعد على ذلك نزول العرب في الريف. يقول المقريزي: «لم ينتشر الإسلام في قرى مصر إلا بعد المئة من تاريخ الهجرة، عندما أنزل عبيد الله بن الحبحاب مولى سلول قيساً بالحوف الشرقي، فلما كان بالمئة الثانية من سني الهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر وضواحيها»[٦٩]. وما جاء القرن الثالث للهجرة حتى انتشر الإسلام ليشمل جلّ الأهلين، ويفهم من المقريزي أن الإسلام غلب في عامة القرى بعد ثورة ٢١٦هـ[٧٠].

ويلاحظ أن المناطق التي تركّز فيها انتشار العرب في الريف في فترة مبكرة، مثل الحوف الشرقي والصعيد، هي التي كان انتشار الإسلام فيها واسعاً وسريعاً، والإسلام بدوره ساعد على توسيع التعريب. ومع أن البدايات الثقافية في الفسطاط تأخرت قليلاً عن الكوفة والبصرة مثلاً، فإن مشاركتها في الحركة الثقافية كانت واضحة منذ القرن الثاني للهجرة.

ـ ١٠ ـ

إن الخطوط العامة للتعريب تصدق على المغرب، مع اختلافات في التفاصيل لها أهميتها. فهناك صلات قديمة بالمشرق ارتبطت أساساً بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة. وكانت حركة الهجرة بعد الفتح محدودة بالقياس إليها في المشرق. ثم إن الانتشار في الريف بدرجة واسعة حصل في القرن الخامس بتغريبة بني هلال وسليم. يقابل ذلك أن المسيحية لم يكن لها إلا وجود مدني، وأهم من ذلك عدم وجود ثقافة أو تراث، بل كانت اللاتينية لغة الكنيسة.

ويلاحظ أن انتشار الإسلام كان سريعاً كما كان شاملاً، وقد سبق التعريب زمنياً وفاقه في شموله. والإسلام أعطى أهل المغرب رسالة حين شاركوا في التوسع عبر البحر الأبيض، وحين قاموا بنشر الإسلام بين البدو في المناطق الصحراوية وعلى طريق التجارة عبر الصحراء.

ولعل ملاحظة عن التعريب تساعد على فهم دلالته وانتشاره في المغرب. فالتعريب يعني قبل كل شيء اتخاذ العربية أداة للتخاطب ومصطلحاً للحضارة،

(٦٩) المقريزي، الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج ٤، ص ٢٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٤، و Ira Marvin Lapidus, «The Conversion of Egypt to Islam,» *Israel Oriental Studies*, vol. 2 (1972).

وهو بعد ذلك الأخذ بالثقافة التي تعبّر عن ذاتها بالعربية. والتعريب يعني رابطة بين وضع لغوي ومجموعة أساليب وأذواق وعادات فكرية لا علاقة لها بالتكوين البشري(٧١).

ويلاحظ بعد هذا أن التعريب ارتبط بصورة وثيقة بالإسلام في المغرب. ومع أنهما لا يتطابقان لأن نطاق الإسلام هو الأشمل، فإننا لا نجد تعارضاً بينهما في المغرب، إذ لم تقم حركة ثقافية أو اجتماعية مضادة للتعريب أو للإسلام بعد انتشاره.

ولئن قامت حركات في المغرب في القرن الثاني والثالث للهجرة خارجية أو علوية، فإنها قامت باسم المبادئ الإسلامية.

جاءت مع الفتح والبعوث جماعات من كل قبائل العرب. وترد أحاديث تشجع الهجرة إلى أفريقيا، وتجعلها جهاداً ومرابطة وتضعها في منزلة عالية(٧٢). وهي تشعر بأهمية مجيء العرب إلى أفريقيا وجعلها دار هجرة. وأنشئت القيروان سنة ٥٥هـ دار جهاد، كما ركّزت حاميات في مراكز أخرى. وتوالى إرسال البعوث طيلة القرن الأول وإلى أواسط القرن الثاني للهجرة. . جاء عقبة بن نافع سنة ٥٠هـ إلى أفريقيا في عشرة آلاف(٧٣).

وفي سنة ٦٥هـ أمدّ عبد الملك زهير بن قيس البلوي بـ «الخيل والرجال والأموال ووجوه العرب، وبعثهم إليه، فوفدت الجيوش على زهير»، وذلك لمواجهة كسيلة، ولا تذكر الأرقام(٧٤). وبعد معركة وادي العذارى، «توافدت عليه (زهير) فرسان العرب ورجالها من قبل عبد الملك»(٧٥). وفي ١٢٣هـ بعث هشام بن عبد الملك كلثوم ابن عياض وعقد له على ١٢,٠٠٠(٧٦)، وبلغ مجموع قواته ٣٠,٠٠٠، وفي سنة ١٢٤هـ وجّه هشام حنظلة بن صفوان ومعه

---

(٧١) William Marcais, «Comment L'Afrique du Nord a été Arabisée,» *Annales de l'institut des études Orientales* (Paris) (1961), pp. 175-176.

(٧٢) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، نفائس المخطوطات (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص ٣٥، ٤٨ و٥٠ - ٥١.

(٧٣) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار المغرب**، ٢ ج (بيروت: مكتبة صادر، ١٩٥٠)، ج ١، ص ١٩.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

٤٠,٠٠٠[٧٧]. وفي سنة ١٣٢هـ بعث أبو العباس، أول العباسيين، موسى بن كعب في ١٢,٠٠٠[٧٨]. وفي سنة ١٤٤هـ ولّى أبو جعفر المنصور محمد بن الأشعث فخرج إلى أفريقيا في ٤٠,٠٠٠[٧٩]. وفي سنة ١٥٥هـ ولي يزيد بن حاتم من قبل المنصور، فجاء مع ٦٠,٠٠٠[٨٠]. هذه الأرقام المبعثرة لا يمكن أن تحيط بالأعداد المرسلة بالبعوث ولا تشمل حركة القبائل بين مصر والمغرب، ولكنها تعطي فكرة عن الأعداد الكبيرة من العرب التي جاءت المغرب.

وتبرز الروايات تأكيد فكرة الجهاد في المغرب والاهتمام بنشر الإسلام. اقترح عقبة بن نافع إنشاء مدينة «القيروان»، «تكون عزاً للإسلام»[٨١]. وفي ولايته الثانية دخل كثير من البربر في الإسلام[٨٢]، وحين توغّل في المغرب، ترك «بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام... ولم يعرف المصامدة غيره وقيل: إن أكثرهم أسلم طوعاً على يديه»[٨٣]. وعني حسان بن النعمان بالفتح، وحرص على تحويل البربر إلى الإسلام. فبعد انتصاره على الكاهنة سنة ٨٢هـ استأمن إليه جماعة من البربر، فلم يرض بذلك إلا أن يعطوه ١٢,٠٠٠ من قبائلهم يجاهدون مع العرب، فأجابوه وأسلموا على أيديهم[٨٤]. وتابع موسى بن نصير هذا الاتجاه، فبعد أن غزا المغرب الأقصى واستأمنوا إليه، «أمر العرب أن يعلّموا البربر القرآن، وأن يفقهوهم في الدين، وترك مع مصموده سبعة عشر عربياً يعلمونهم القرآن وشرائع الإسلام»[٨٥]. وكانت فترة سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز فترة عدل واتباع للشريعة[٨٦]. وأكد عمر إعفاء من يسلم من الجزية وعلى نشر الإسلام، فأرسل عشرة من التابعين ذوي علم وفضل يعلّمون الإسلام

---

(٧٧) إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني، **تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري**، تحقيق المنجي الكعبي (تونس: رفيق السقطي، [١٩٦٨])، ص ١١ ـ ١٢.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧٩) المقريزي، **البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب**، ج ١، ص ٧٢.

(٨٠) Mohamed Talbi, *Emirat Aghlabide* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1967), p. 20 ff.

(٨١) ابن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار المغرب**، ج ١، ص ١٩.

(٨٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ، ١٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١ ـ ١٨٧١)، ج ٣، ص ٢٣٠.

(٨٣) ابن عذارى المراكشي، المصدر نفسه، ج ١ ص ٣٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٢، والرقيق القيرواني، **تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري**، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٨٦) الرقيق القيرواني، المصدر نفسه، ص ٩٣.

و«يفقهون أهل أفريقيا» في الدين[٨٧]. وحرص إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر عامل عمر على تنفيذ سياسته، «وكان خير والٍ وخير أمير. وما زال حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام، فأسلم بقية البربر على يديه»[٨٨].

ويلاحظ أن الوثنية كانت غالبة بين القبائل عند الفتح، وأن مقاومة القبائل اتصلت وليس للوثنيين حقوق أهل الكتاب، وهذا يفسر كثرة السبايا والغنائم[٨٩]. وكان دخول الناس بصورة جماعية ـ نتيجة الوضع القبلي ـ مألوفاً، كما وتذكر أكثر من حالة انتقاض، ولذا كان إنشاء مركز مثل القيروان ضرورياً لنشر الإسلام. كما أن المسيحية تقلصت بسرعة بانتشار الإسلام.

وجاء عدد آخر من التابعين بعدئذ، واتسعت الصلات الثقافية وتوالت بين المغرب والمشرق، بين تلاميذ يذهبون إلى المشرق، وعلماء من المشرق يأتون إلى أفريقيا[٩٠]. وكان أثر ذلك ملحوظاً في نشر الإسلام والعربية، كما أن القيروان تحولت إلى مركز ثقافي نشط.

واتسع انتشار الإسلام بدعاية الخوارج من الصفرية والإباضية، وهي دعاية انطلقت من المشرق، خاصة البصرة. ويذكر أن أبا عبيدة مسلم التميمي شيخ الإباضية في البصرة أرسل أربعة من حملة العلم إلى أفريقيا لبث الدعوة. وكانت الدعوة للمساواة المطلقة التي بشّروا بها مؤثرة، وأدت إلى التحام جماعات من العرب والبربر في الحركة الخارجية، ثم إلى ظهور إمارات خارجية (كالرستمية) في شمال أفريقيا[٩١]. . ظهرت كيانات الخوارج على أطراف البلاد العربية، وفي بيئات قبلية، وهي تمثل العودة إلى الإسلام الأول، وترفض التمييز أو الظلم مما يتنافى ومبادئ الإسلام. ولا يمكن قبول المحاولات التي تعطي حركات الخوارج معنى قومياً أو ثقافياً. وبدأت ثورة الخوارج في المغرب نتيجة انحراف سياسة عبيد الله بن الحبحاب الذي اشتط في الجباية وتعسف، وكذلك بعض عماله في معاملتهم، وكأنهم غنيمة لا أحرار. ويذكر أن عامله على طنجة حاول تخميس البربر

---

(٨٧) ابن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار المغرب**، ج ١، ص ٤٨؛ التميمي، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، ص ٤٨، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٢١٣.

(٨٨) ابن عذارى المراكشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨، والرقيق القيرواني، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٨٩) الرقيق القيرواني، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٩٠) التميمي، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، ص ٩٣ وما بعدها.

(٩١) عوض محمد خليفات، **نشأة الحركة الإباضية** (عمان: مطابع دار الشعب، ١٩٧٨)، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

«وزعم أنهم فيء للمسلمين، وهذا لم يرتكبه عامل قبله، وإنما كان الولاة يخمسون من لم يؤمن منهم ولم يجب إلى الإسلام»[٩٢]. . ويرى ابن عذاري أن ذلك كان سبب الانتقاض[٩٣]، كما يعطي الطبري صورة حية لشكوى البربر من سياسة هذا العامل على لسان وفدهم إلى دمشق برئاسة ميسرة (زعيم الثورة سنة ١٢١هـ)، الذي عدّد المظالم، وختم حديثه قائلاً: «فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنّة ونحن مسلمون»[٩٤]، ولما لم يجدوا من يستمع إليهم انفجرت الثورة بقيادة ميسرة[٩٥].

ويبدو أن الإسلام عمّ المغرب في أواسط القرن الثاني للهجرة. فقد كتب عبد الرحمن بن حبيب إلى المنصور: «إن أفريقيا اليوم إسلامية كلها وقد انقطع السبي منها. . .»[٩٦].

إن انتشار الإسلام كان يرافقه تعليم العربية كضرورة لقراءة القران وفهم مبادئ الإسلام. كما رافقه، في الفترة الأولى خاصة، توسع الحياة المدنية، ذلك أن جلّ المقاتلة الذين أرسلوا إلى أفريقيا كانوا من أهل الأمصار المستقرين.

ويبدو أن الإقطاعات أعطيت للقبائل أو لأشرافها، كما حصل لصالح بن منصور الحميري الذي استخلص نكور لنفسه أيام الوليد فأقطعه إياها عام ٩١هـ. كما أن جماعات وبيوتاً من العرب استقروا في نواحي المغرب وتملكوا الأراضي فيه. ويشار إلى جماعات عربية توزّعت بين القبائل البربرية التي أسلمت لتعليم مبادئ الإسلام، فصارت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي. ويذكر هنا صالح ابن منصور الذي نشر الإسلام في قبائل عمارة وصنهاجة وولي أمرهم وخلفه ابنه[٩٧]. ويفهم من أخبار ثورة الخوارج سنة ١٢٢هـ وجود جماعات عربية استقرت

---

(٩٢) الرقيق القيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري، ص ١٠٥.

(٩٣) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار المغرب، ج ١، ص ٤٨، والتميمي، طبقات علماء أفريقية وتونس، ج ١، ص ٥٢.

(٩٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٨١٥ ـ ٢٨١٦، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٩٢.

(٩٥) ابن عذارى المراكشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢ وما بعدها، والحبيب الجنحاني، «حركات الخوارج في المغرب الإسلامي،» الفكر (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨).

(٩٦) ابن عذارى المراكشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٧.

(٩٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، ٧ ج (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧١)، ج ٦، ص ٢١٢.

في نواحي مختلفة من المغرب[٩٨]. ويبدو أن الخلافة كانت واعية لأهمية انتشار الجماعات العربية «فلما أصيبت القوات الأموية في الثورة المذكورة، أقسم هشام ابن عبد الملك أن يرسل جيشاً كبيراً»، وأضاف: «ثم لا تركت حصن بربري إلا جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو تميمي»[٩٩].

إن الكثير من المقاتلة اهتموا بامتلاك الأرض واستغلالها، كما أن بعضهم اتجه إلى التجارة[١٠٠]. وتحولت المراكز العسكرية، خاصة القيروان، إلى مراكز حضرية، وصارت محوراً للنشاط الثقافي وللحياة الاقتصادية. وهي تعتمد في توفير موادها الغذائية على الريف وصارت أسواقاً رئيسية للريف. ويتصل بذلك الحاجة إلى أعداد كبيرة من الحرفيين والصنّاع للخدمات الضرورية. كما أن الهجرة من الريف كانت ظاهرة مألوفة، إضافة إلى هجرة جماعات بدوية في سنوات الجفاف خاصة، وكل هذا يقضي إلى توسع الولاء وإلى نشر التعريب[١٠١].

وكان نظام الولاء يوفر للأفراد وللجماعات مجال الانتساب إلى قبائل عربية. فيكون ذلك بداية ضم أو تعريب. وكان لنفوذ العرب وثقافتهم ولاحترام لغة القرآن دور واضح في تعريب جماعات من البربر[١٠٢].

هذا التعريب حصل حول المراكز العربية وبتأثير الجماعات العربية في المدن، وإلى درجة محدودة نسبياً في الريف، ولم يكن في الأساس نتيجة هجرات واسعة تغيّر الوضع السكاني، بل باتخاذ ثقافة القادمين، ومن أبرز عناصرها الإسلام ثم العربية. لقد طمست العربية اللغة اللاتينية في المدن، وكانت لغة الثقافة والإدارة، في حين إن لغة البربر لغة تخاطب تناسب بيئة ريفية. وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق المقاتلة والفقهاء، يضاف إليهم التجارة. وكان للتجار ولنشاط المراكز التجارية في القرنين الثاني والثالث للهجرة أثر محدود في نشر العربية في مناطق القبائل[١٠٣].

وجاءت الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري، فأثرت في ظروف

---

(٩٨) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(٩٩) الرقيق القيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري، ص ١١٠ ـ ١١١.

(١٠٠) Marcais, «Comment L'Afrique du Nord a été Arabisée,» pp. 160-161.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٩٢، وابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٢٤.

(١٠٢) الجنحاني، «حركات الخوارج في المغرب الإسلامي،» ص ٣٧ و٧٥.

(١٠٣) W. Marcais, *La Berbérie orientale*, p. 185.

الحياة في شمال أفريقيا، فشملت تونس والقسم الأكبر من ولاية قسنطينة، وامتدت إلى سهول جنوب شرقي الجزائر، وبلغ أمدهم الغربي وادي الساحل جنوب منطقة القبائل. وكان دور الهجرة الهلالية كبيراً في نشر العربية في الأرياف. وهكذا يمكن الإشارة إلى خطين لنشر العربية: **الأول** موروث عن عرب المدن ويرجع إلى الفترة بين القرنين الأول والثالث للهجرة، **والثاني** خط الهجرة البدوية الذي حمل العربية إلى الأرياف والسهول.

ـ ١١ ـ

لقد كانت العربية منطلقاً للتعريب، ولكن الثقافة العربية كانت بالغة الأهمية في الحقيقة. وكانت الثقافة العربية التي تكوّنت في الإسلام خير تعبير عن التوثب العربي في إطاره.

خرج العرب بالإسلام إلى مناطق حضارية عريقة، ولكنهم لم يذوبوا فيها، بل كوّنوا ثقافة وحضارة، وهذه ظاهرة جديرة بالدراسة والتحليل، ويكفي أن نذكر أن للإسلام والعربية دوراً أساسياً في ذلك. ويلاحظ أن فترة نشأة الثقافة العربية الإسلامية، وهي الثلاثة قرون الأولى توافق فترة التعريب في المشرق، مما يشعر باتصال وترابط. وقد بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المراكز العربية، ابتداء بالمدينة، وبدور الهجرة، الكوفة والبصرة، ثم الفسطاط والقيروان، فكانت تعبيراً عن الطاقات العربية في الحقل الثقافي. أما مراكز الثقافة القديمة المعروفة عند الفتح (كالإسكندرية وحرّان وجنديسابور) فلم يكن لها أثر يذكر إلا في فترة تالية في العصر العباسي حين بدأت الترجمة.

انطلق العرب من روح الدعوة الجديدة ومن أصولهم الثقافية، فبدأت الدراسات الإسلامية من قراءات وتفسير وحديث ومغازي وفقه، كما ظهرت الدراسات العربية، لغوية وأدبية وتاريخية، وتفتحت فنون الشعر والنثر، وأدت هذه الدراسات إلى تكوين طابع ثقافي متميز للمجتمع الجديد، توجهه المبادئ والمفاهيم الإسلامية وتتخلله الروح العربية.

وقامت الفعاليات الثقافية بين العرب، ثم شارك فيها المستعربة من الموالي. ويبدو من استعراض أسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات للقرنين الأولين[١٠٤].

(١٠٤) انظر مثلاً: الطبقات الكبرى لابن سعد، وتذكرة الحفاظ للذهبي، وأخبار القضاة لوكيع، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء للأنباري، وطبقات الفقهاء للشيرازي.

أن نسبة المستعربين كانت ملموسة (بين ٢٥ ـ ٣٠ بالمئة) وأن جلّهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية.

ابتدأت الدراسات نتيجة الرغبة في فهم القرآن والاهتداء بسنّة الرسول (ﷺ)، كما واجهت الأمة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة، مثل معاملة المغلوبين وأراضي البلاد المفتوحة، وتطبيق المبادئ والمفاهيم الإسلامية في الحياة العملية في الأمصار، هذا إضافة إلى إنشاء الخلافة وما رافقها من اختلاف في الاجتهاد. وفي الوقت الذي بدأت فيه الفعاليات الثقافية عربية إسلامية، ولم تلتفت إلى الثقافات القديمة إلا في ما بعد، فإن العرب أفادوا من التراث الإداري والمالي في إطار المفاهيم الإسلامية، ثم عرّب وطوّر، ووضعت له الأسس الفكرية ليكون جزءاً من الكيان الثقافي والحضاري العربي ـ الإسلامي. وكانت الدراسات المختلفة تتطور في خطوط متماثلة ـ رواة لأحاديث وأخبار فردية، ثم شيوخ يكوّنون حلقات يأخذ الطلبة عنهم ـ ويتميز بينهم من يضيف أبحاثه إلى علم أستاذه، ثم توالي وتراكم الدراسات الذي يؤدي إلى ظهور مدارس (فكرية، أدبية، فقهية، تاريخية) محلية، وأخيراً تبادل المعرفة والأساليب والتأثير بين المدارس أو المراكز المحلية (في القرن الثاني للهجرة)، بما يؤدي إلى ظهور علماء أئمة في حقولهم، يرسمون خطوط التطور المقبل، ويتمثل خط التطور هذا في مختلف الدراسات، ومنها الفقه. فقد أدت الجهود المشتركة للفقهاء إلى قيام مدارس فقهية في مطلع القرن الثاني للهجرة، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث، ثم إلى ظهور المذاهب الفقهية على يد تلامذتهم.

ويجدر أن يلاحظ أن الفقه وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية ومؤسساتها، وهيّأ على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي، رغم اختلاف البيئات والتراث المحلي.

خرجت القبائل من الجزيرة وكانت لها لغات (لهجات) خاصة، وأقامت مجتمعة في الأمصار الجديدة، مما أدى إلى ظهور عربية تخاطب مشتركة في المصر[١٠٥]. ولكن القرآن الكريم أكسب العربية حرمة وأعطى المثال للكتابة العربية وضمن الفصحى الواحدة والاستمرار عبر العصور. وكان منتظراً أن تظهر بدايات النثر، إضافة إلى الخطابة الرائعة. وقد وصلتنا آثار مبكرة من النثر، وهو نثر سلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى وفي الرسائل. وبدت بوادر نثر في أواخر القرن

(١٠٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٨ ـ ٢٠.

الأول للهجرة، واتسع في القرن الثاني، واحتاج إلى أكثر من قرن ليزدهر.

وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر، لأهمية اللغة في قراءة القرآن وفهمه. وأوجب ذلك أيضاً استعمال العربية من قبل أعداد متزايدة من الموالي، واختلاط العرب في الأمصار بغيرهم وأثر السبايا في البيوت العربية وظهور اللحن بتأثيرهن، مما أدى إلى رد فعل قوي في دوائر العرب وبعض المستعربين، لحماية العربية والحفاظ على نقائها(١٠٦).

وتتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن، وكان رواد علم النحو كالكسائي قرّاءً، وكانت البصرة المركزالتجاري سباقة في ذلك. وبان اتجاهان لدى الدارسين: **الأول** يعتبر اللغة توقيفاً، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية (التي تختلط فيها لهجات سامية)، ولذا فهي تعتمد السماع. **والثاني** اتجاه إلى أن اللغة اصطلاح وتواضع، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الأعاجم، وتتطلب قواعد لغوية أكثر تحديداً. وقد ورثت بغداد الاتجاهين، ولكن الاتجاه إلى السماع تفوّق فيها. ولعل القراءات القرآنية كان لها أثرها في ذلك. وكان النحو علماً عربياً في أصوله، وليس هناك ما يقرر اقتباسه من اليونانية أو السريانية. وقد استقرت مناهج الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الأولين.

وتطلب فهم القرآن والحديث، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلطة القيام بدراسات لغوية، بالرجوع إلى الشعر، وإلى الأعراب الفصحاء بحثاً عن العربية الصافية. وشملت هذه الدراسات شعر العرب وأخبارها وأيامها ومفردات لغتها، وكان دورها قوياً في إحياء الإنسانيات العربية. وأدت هذه الدراسات إلى جمع المفردات اللغوية، وبصورة عفوية ابتداء، ثم بمجاميع تتعلق بمادة أو بموضوع، وأدت إلى وضع المعاجم، بدءاً بالخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/ ٧٩٥م) وحتى **لسان العرب** لابن منظور، علماً بأن الأسس استقرت خلال القرون الثلاثة الأولى.

ونشط الشعر في صدر الإسلام متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الأمصار، وبالمفاهيم والقيم الجديدة. ومع أنه استمرار للشعر القديم في أساليبه، فإنه شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطوراً في الأساليب، كما استمر الشعر البدوي جنب شعر الحاضرة. وقامت حركة تجديد

---

(١٠٦) الجاحظ: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩ ـ ٢١، ورسائل الجاحظ، ج ١، ص ١٠ ـ ١١.

في العصر العباسي، وظهر شعر أكثر رقة وأوثق بالحياة الحضرية وأغنى في الموضوعات، ومع ذلك بقي الشعر القديم مثالاً وبقيت له منزلة رفيعة.

وبدأت دراسة التاريخ في المدينة أولاً، واتجهت إلى سيرة الرسول (ﷺ) وأخبار الجماعة الإسلامية الأولى، ثم تاريخ الأمة، وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث. وظهر في الكوفة ثم البصرة اتجاه لدراسة أخبار الفتوح (والخلافة) والقبائل وشؤون الأمصار. وبالتالي ظهرت، وخاصة في القرن الثاني للهجرة، مدرستان للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة. ولم تكن دراسات المدرستين منفصلة، بل كان هناك تبادل تأثير متزايد في الأسلوب والمفاهيم التاريخية. وفي القرن الثالث أدى هذا التبادل مع التطور إلى ظهور المؤرخين الكبار (مثل اليعقوبي والبلاذري والطبري) ليمثلوا استقرار الأساليب والمفاهيم والأطر في الدراسات التاريخية.

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية، ثم جاءت فترة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي وجمع الأحاديث والأخبار والدراسات من الأمصار المختلفة، في القرنين الثاني والثالث. وعزز هذا الاتجاه نشاط حركة التدوين التي مكّن لها إدخال صناعة الورق في أواخر القرن الثاني للهجرة. وهذا مكّن من تثبيت خطوط الثقافة العربية الإسلامية وحفظ تراثها.

ـ ١٢ ـ

ولم تكن النظرة منغلقة في فترات تكوين الثقافة العربية الإسلامية، بل تلاحظ الحيوية والانفتاح على الثقافات الأخرى، بالاتصال الشفوي كما في صدر الإسلام، أو بالأخذ المباشر عن طريق الترجمة، كما حصل بعد مجيء العباسيين. وكانت الترجمة في اتجاهين رئيسيين: اتجاه رسمي شجعه الخلفاء (في العلوم والطب والفلسفة) وأنفقوا عليه بسخاء، ومصدره الثقافة اليونانية بالدرجة الأولى، واتجاه غير رسمي تبناه الكتّاب وبعض الأدباء وأصحاب الديانات الفارسية القديمة، وهو بالدرجة الأولى عن الفارسية، ونقل مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب. وكان القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ترجمة واسعة، رافقها إلى حدّ ما وتلاها، تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها والتقدم فيها، وتمثل ذلك في الرياضيات والطب والفلك والكيمياء، وفي تكوين الجبر. وكانت النظرة التجريبية التي طوّرها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية كبيرة في التطور الثقافي. وشهد القرن الرابع (ثم القرن الخامس) فترة نشاط جديد ونضج في علوم الأوائل.

ـ ١٣ ـ

إن فترات الخصب والازدهار الثقافي تقترن بصورة واضحة بالانفتاح الثقافي. وقد شارك العرب والمستعربون من مسلمين وغيرهم في الحركة الثقافية.

وكان التعليم في المجتمع العربي الإسلامي في الأساس أهلياً ومفتوحاً، وهذا ساعد إلى حدّ بعيد على إعطاء الثقافة العربية الإسلامية دواماً واستمراراً وجواً من الانفتاح مصحوباً بالوحدة رغم التجزئة السياسية. ثم تدخلت الدولة في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك في تأسيس الأزهر من قبل الفاطميين يقابلة إنشاء المدارس (الكليات) في المشرق من أيام نظام الملك. ومع أن المدارس تقدمت بالمعرفة إلى حدّ ما، إلا أنها لم تكن محل إبداع لظهورها في فترة نضج ثقافي، مما جعل دورها يتركز في جمع المعرفة وتهذيبها. ولكن المدارس ساعدت على نقل مركز الثقل في الحركة الثقافية من الكتاب (في الدواوين) إلى فئات تمتد جذورها في الدراسات العربية الإسلامية.

ولعل ما ذكر يوضح النشأة الذاتية للثقافة العربية الإسلامية ويكشف عن طابع الوحدة والاستمرار فيها، وهي وحدة تنطوي في الوقت نفسه على تنوع أكسبها سعة وحيوية.

وكانت العربية وحدها لغة هذه الثقافة لثلاثة قرون، واستمرت اللغة السائدة بعد ذلك لفترة طويلة.

ـ ١٤ ـ

تناول هذا العرض عناصر التعريب وظروفه وتقدمه في العراق والشام ومصر والمغرب (الشمال الأفريقي). ويلاحظ أنه رغم وجود العامل البشري (انتشار العرب في المدن والريف)، فإن اللغة والثقافة العربية كانا محوره. وهذا ينسجم والنظرة التي برزت بوضوح منذ القرن الثالث الهجري، وترى أن اللغة والأخلاق والسجايا والشمائل التي هي أساس العروبة، وهي عناصر تتمثل في الثقافة العربية[١٠٧]. ومع وجود صلة وثيقة بين الإسلام والعربية، فإن التعريب لم يحصل في بلاد أخرى من بلاد الخلافة رغم دخولها في الإسلام، وانتشار جماعات من العرب فيها مثل إيران وما وراء النهر (التركستان) ومنطقة البنجاب. وليس هذا

(١٠٧) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ١٠ ـ ١١.

مجال التحليل التفصيلي لتوضيح ذلك، وتكفي الإشارة إلى بعض العوامل الأساسية في إيران وما وراء النهر:

أ ـ اقتصار العرب على التجمع في مراكز مدنية متباعدة، بين مقاتلة وملاّكين وتجار وعدم انتشارهم في الريف.

ب ـ وجود تراث ثقافي وحضاري مع ذكريات تاريخية قوية ولّدت نوعاً من الوعي في فترة مبكرة.

ج ـ قيام لغة أدبية بدت بوادرها في أواخر القرن الثالث بصورة محدودة في الشعر والنثر، ثم سادت وصارت لغة ثقافة. وكانت هذه الخطوة أساسية في تحديد نطاق التعريب ثم إيقافه.

وأكد ذلك أن أهالي هذه المناطق لم يقتصروا على دخول الإسلام، بل حملوا في ما بعد رايته ونشروه شرقاً إلى الهند. كما أن السلطة بدأت تنتقل إليهم، فرساً ثم أتراكاً بعدئذ، منذ القرن الرابع الهجري، وكان لذلك أثره في تأكيد الذات وتوقف التعريب.

وتكرر بعض هذه العوامل في جهات أخرى، وبالتالي تحدد نطاق العروبة جغرافياً وبشرياً في التاريخ.

الفصل الثامن

مسالة الوحدة العربية منذ ظهور الإسلام وحتى الحرب العالمية الأولى: أصول الوحدة العربية في تاريخ العرب(*)

(*) في الأصل، ورقة قدمت إلى: الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

ـ ١ ـ

يفترض هذا الفصل أن المفاهيم والمصطلحات، بما فيها مفهوم الوحدة، لها تاريخ يتطلب فهمها في ضوئه، وأن العرب عرفوا الوحدة الشاملة في تاريخهم بعد ظهور الإسلام مع مؤشرات لها قبل ذلك. وإذا كانت الوحدة تعني الآن وجود دولة واحدة على رقعة أرضية، وأن الأمة قد تكون تالية لها أو سابقة عليها، فإن العرب عرفوا الوحدة السياسية ووحدة الأمة في إطار التطور التاريخي.

هذه الوحدة كانت نتيجة تطور تاريخي، فقد هيأ الإسلام قاعدة العقيدة، كما كانت العربية وعاءها وعنصراً أساسياً فيها، فكانت الوحدة بين دائرتي الإسلام والعربية.

وجاء الإسلام بمفهوم الأمة، المستندة إلى عقيدة واحدة، بل وأقامها ابتداء (دون أن يوقف مفاهيم أخرى للأمة مثل الجماعات الإثنولوجية) مثلما أقام الدولة.

وكان مفهوم الأمة الإثنولوجي لدى العرب يستند إلى مفهوم النسب، ولكن القرآن جعل النسبة إلى العرب لغوية، ونتيجة للتطورات العامة ساد هذا المفهوم، وبذلك ربط بين الدائرتين (العربية والإسلامية)، فتكوّن مفهوم موسّع للأمة العربية استقر عبر التاريخ.

وإذا كان الخليفة (رأس الدولة) رمز الوحدة السياسية، فإن الضعف والتجزئة زعزعا المؤسسة السياسية، في حين بقي مفهوم الأمة قوياً لم تزعزعه التجزئة.

ولكن الدراسة تفترض أن الوحدة متعددة الجوانب والعناصر. هناك تكوين ثقافة عربية إسلامية مشتركة، إضافة إلى تكوين فقه إسلامي بقاعدة عامة وجوانب، بعضها خاص بفئة وبعضها مشترك.

وهناك التطور الإداري الذي أفضى إلى خطوط موحدة ومفاهيم مشتركة في الإدارة والنظام المالي والآداب الإدارية.

ويمكن الإشارة إلى تكوين نطاق اقتصادي مشترك وشبكة مواصلات موحدة، واتصالات دائمة وحركة واسعة للبضائع والأدوات والتقانة، إضافة إلى تحرك بشري

واسع، بتأثير الفتوحات أولاً، ثم بحركة الهجرة، وإضافة إلى أثر النشاط العلمي والتجاري والاقتصادي الذي يساعد على الاختلاط والتمازج، وييسر تكوين وحدة اجتماعية وحضارية.

وأخيراً، تفترض الدراسة أن التطور التاريخي للعرب أوجد عناصر راسخة للوحدة بمفهومها الشامل. ورغم التجزئة السياسية، فإن هذه العناصر يمكن أن تؤكد ذاتها وتساعد على تكوين الوحدة.

وهناك عامل آخر له أثره، وهو التحديات التي واجهت العرب وأثارت فيهم روح التماسك والوحدة، وتحديات خارجية كالخطر والغزو، أو داخلية تهدد الهوية.

هذه هي العناصر التي تتبينّ خلال المسيرة التاريخية التي تتناولها الدراسة لإلقاء ضوء على مفهوم الوحدة. فلننظر إلى البدايات والتطورات.

ـ ٢ ـ

إن أول تطور لمفهوم العرب كان قبل الإسلام، وكان يستند إلى النسب ويتدرج من الأسرة إلى الفخذ ـ البطن ثم إلى العشيرة، ثم القبيلة ـ الشعب، وهذا يعني وجود رابطة الدم، حقيقية أو فرضية. ومثل هذه الرابطة، وفي بيئات الجزيرة العربية، يتجه نحو التجزئة المستمرة في البوادي، نتيجة التكاثر من جهة، والمجالات المحدودة للعيش من جهة أخرى. فالواحد يكوّن أسرة، والأسرة تصبح بطناً أو عشيرة، وهكذا نحو القبيلة، وهذه لن تستطيع الحفاظ على التحرك الواحد، بل تصبح العشيرة هي الوحدة الفعالة، أي أن الوضع يتجه نحو التجزئة.

يوازي ذلك، التدرج في درجة الالتزام والتماسك بحسب تقادم النسب. ومع ذلك فقد تتداخل الأنساب نتيجة الحلف أو الحاجة المادية (مثل العمل في أرض القبيلة ـ الشعب في اليمن)، ويبقى النسب هو الأساس.

بالإسلام جاءت فكرة اللغة وحدها رابطة وفكرة عدم تأكيد الأنساب إلا لبعض الضرورات الاجتماعية (الدية، الفدية، وجزئياً مسألة التكافؤ الاجتماعي). ومرت فترة تقابل أو توازٍ بين الفكرتين، وجاء التحضر والتطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، وتأكيد العمل لا الأصل في الفضل، وبروز أثر التباين المالي، والأثر الضار للعصبية القبلية أو عصبية النسب، والتطورات السياسية، لتؤدي بالتالي إلى انتصار فكرة العربية لتكون أساس العروبة.

كان نطاق العروبة في الحالة الأولى الجزيرة العربية وأطرافها التي شهدت

هجرة القبائل إلى الجهات الحدودية، مثل حوض الفرات والجزيرة الفراتية وبلاد الشام (الجهات الشرقية من الشمال إلى الجنوب). أما الحالة الثانية فتعني الجهات التي بلغها العرب، وصارت العربية لغة التخاطب والثقافة أو إحداهما، والتي ساهم في تكوينها انتشار العربية والتعريب (نتيجة حركة العرب وانتشارهم إلى الريف خصوصاً، وانتشار الثقافة العربية، وسيادة العربية، وغيرها). وهذه حدّدت رقعة البلاد العربية في آسيا وأفريقيا وأعطت العروبة مرونة ومجالات قابلة للتوسع.

ونرى لعروبة النسب الأثر في الروابط الثقافية المتمثلة خصوصاً في ظهور لغة أدبية وانتشارها لتغمر اللهجات ـ دون أن تطمسها ـ ولتكون لغة الشعر والأمثال، وذلك في أنحاء الجزيرة، ومنها العربية الجنوبية وأطرافها. ويلاحظ هنا أنه كانت هناك لغات للقبائل (أو لهجات) في الجزيرة، إضافة إلى بعض المناطق المستقرة، وبخاصة اليمن، إذ تعرضت لتوسع العربية الشمالية حتى قبل ظهور الإسلام.

استخدمت اللغة الأدبية في الشعر الجاهلي الذي يمثل تطوراً رائعاً، والذي صار يشكل جانباً أساسياً في تراثنا الأدبي ومثلاً للشعر في القرون التالية. ويمكن الإشارة هنا إلى الأمثال كرابطة ثقافية.

وتتصل بهذا (اللغة، الشعر) الأسواق الأدبية التي ساعدت على التبادل بمعناه الواسع، وعلى تأكيد مفاهيم اجتماعية وثقافية ودينية مشتركة، وعلى توسع انتشار اللغة الأدبية.

وساعدت حركة التجارة بين جنوب الجزيرة والشام، وجهة الخليج والبحر الأبيض عبر الجزيرة والهلال الخصيب، على تأكيد الروابط والمصالح المشتركة، وعلى تكوين صلات إلى حدّ ما بين البدو والمستقرين. كما ساعدت على انتشار بعض المفاهيم الدينية بما فيها فكرة التوحيد. وهنا تلزم ملاحظة دور قريش التجاري وأثرها في تأكيد حرمة البيت وفكرة آل البيت في الجزيرة، وربط نشاطها الواسع في التجارة بحرمة البيت والحج إليه.

وهناك شعور، لا يخلو من الإبهام، برابطة بين الجماعات العربية، وربما ظهر في مواجهة الخارج وبشكل شبه عفوي، مثل ردّ الفعل تجاه الفرس (ذي قار، وقبله موقف النعمان)، وربما تمثل في الموقف من الغزو الحبشي (حملة أبرهة على الحجاز) والروماني (حملة إيليوس غالوس عام ٢٥ ـ ٢٤ ق.م.). وربما كان هناك موقف للغساسنة أحياناً في وجه الروم. وربما كان الموقف من الديانات الرسمية للدول المجاورة ـ فارسية وبيزنطية ـ تعبيراً عن النظرة

السياسية لهذه الدول التي كانت تهدد أهل الجزيرة العربية.

ولكن توجد الفجوة بين البدو وبين الحضر والمستقرين، وهو وضع طبيعي تفرضه البيئة الجغرافية للجزيرة. فالمناطق الصحراوية والبوادي تفرض حياة الرعي وتربية الماشية والتنقل وراء الماء والمرعى. وحيث تتوافر المياه والأراضي الخصبة يمكن الاستقرار. وكانت المواجهة بين البداوة والحاضرة ظاهرة تاريخية مستمرة رغم أن البوادي كانت تفيض على الأراضي المجاورة بشكل متصل أو متقطع، سلمي أو غير ذلك.

وقد يشار إلى محاولات لتكوين كيان سياسي قبلي مركب أو إطار تعايش سلمي واسع. من ذلك تكوين دولة كندة وسط الجزيرة العربية من تحالف مجموعات قبلية يرأسه بيت واحد وتجمّع قبائل بدوية مستقرة.

وقد يشار إلى محاولات في العربية الجنوبية لإدخالها في إطار دولة واحدة، وتمثل ذلك بصورة خاصة في الدولة السبئية.

ويمكن الإشارة إلى ما يشبه الرابطة الاقتصادية في جهود قريش المتصلة بتجارتها وبكونها صاحبة البيت، لتوسيع نطاق حرمة البيت والحج إليه بين القبائل في الجزيرة، ولعقد الإيلافات مع القبائل على طرق تجارتها إلى الشام والعراق واليمن وجهات أخرى، وقيام ما يمكن تسميته بالسلم المكي في نواح من الجزيرة يشمل جماعات بدوية وحضرية. لكن هذه جهود محدودة تقتصر على مناطق من الجزيرة ولا تعدو أن تكون إرهاصات بالنسبة إلى ما حصل بعد ذلك.

- ٣ -

ظهر الإسلام، وهنا لا نريد أن نفرض مفاهيم حديثة على فترات من التاريخ لم تتمثلها، ولكننا على كل حال لا نملك إلا أن نتكلّم ونفكر بلغة عصرنا ومفاهيمه. لقد أحدث الإسلام عقيدة ومفاهيم وتطورات بعيدة الأثر في حياة العرب يمكن الإشارة إلى بعضها.

وضع الإسلام قاعدة العربية بنزول القرآن بها وأكسبها حرمة ودواماً في وجه التحديات، وحين جعلها أساس النسبة إلى العرب رسخ هذه الرابطة المشتركة. ويتصل بذلك الاهتمام بالقراءة والكتابة ونشر الخط العربي.

وجاء بفكرة الأمة وجعلها الإطار الواسع. ومفهوم الأمة يشير ابتداءً إلى الذين تجمعهم رابطة الإسلام وجهادهم في سبيل العقيدة الجديدة وتجاوز القبيلة

والرابطة القبلية. وقد تعني كلمة «الأمة» الجماعة من الناس يجتمعون على شيء، وبهذا المعنى يمكن أن يكون النسب، أو بصورة أعمّ اللغة رابطة لهم. وكان الاتجاه الأول أن ما يجمع بينهم هو رابطة الإسلام، وأن الوحدة الكبرى هي الأمة الإسلامية. أما المفهوم الثاني فتبلور بعد تطور طويل.

والإسلام في حركته للفتوح جمع البدو والحضر في قضية واحدة هي الجهاد وحمل راية الإسلام، وأزال لفترة (حوالى القرنين) الصراع التاريخي بين البادية والحاضرة. وتلا ذلك توطين جماعات من البدو والحضر في مراكز واحدة (دور هجرة)، لتكون أوطاناً مشتركة، كانت البداية نحو التكوين الحضاري ونحو تكوين الأمة العربية الواحدة في الواقع.

وكان الفاتحون الأولون في فترة الخلفاء الراشدين من العرب، فربط ذلك الرسالة الإسلامية ابتداء بالعرب، وعزز الاقتران بين الإسلام والعربية الذي نلاحظه في صدر الإسلام، وهو اقتران استمر في أذهان الشعوب المغلوبة خلال القرنين الأولين بعد الهجرة.

وشكّل العرب جلّ المقاتلة في موجة الفتوحات الثانية في العصر الأموي، وأشركت جماعات من الموالي في الحروب على الحدود الشرقية للخلافة، إلا أن دورها لا يكاد يحسّ به لأنه جاء متأخراً نسبياً، وكانت المشاركة الجادة للبربر في فتح الأندلس والاستقرار فيها. ومع ذلك استمر الاقتران قوياً بين الرسالة الإسلامية والعرب. وأكد هذا كون القبائل العربية عماد الجيش وقاعدته في صدر الإسلام. والحركة الإسلامية ضمت العرب جميعاً في دولة واحدة، ولأول مرة في التاريخ. وهذا إنجاز كبير تم في فترة الرسالة والسنتين التاليتين بعدها، بل إن حركة الفتوحات لم تنطلق خارج الجزيرة إلا بعد توحيد العرب في هذه الدولة.

وتلا الفتوحات انتشار العرب من جهة، ودخول جماعات من الشعوب الأخرى، وبالتدريج، في الإسلام، وتوسع قاعدة الأمة الإسلامية من جهة أخرى.

وأُحدثت الخلافة، المؤسسة السياسية، بعد فترة الرسالة وبعد تكوين الأمة. وهنا بداية فترة تتطابق فيها الدولة والأمة (الإسلامية) كلياً، وبقيت كذلك حوالى قرن ونصف القرن، ولتستمر كذلك مع بعض التجزئة الداخلية البسيطة حوالى ثلاثة قرون، كانت فيها الخلافة (أموية/ عباسية) الرمز الخارجي لهذه الوحدة، ثم كانت أكثر من خلافة، وكان ذلك إيذاناً بما يمكن أن يتعرّض له هذا الرمز السياسي من تحديات أو رفض.

تؤكد المبادئ الإسلامية (في القرآن والحديث) على مفاهيم الشورى والمساواة والعدالة. فكان مفهوم الشورى معروفاً لدى العرب كما يتمثل في مجلس القبيلة (في المجتمعات البدوية) وفي الملأ أو مجلس الشيوخ في بعض المجتمعات الحضرية (مكة، واليمن قبل الإسلام).

وجاء الإسلام بفكرة الأمة (التي تربطها العقيدة) وجعل الولاء الأول لها، ووضع الرسول (ﷺ) دستوراً عملياً للأمة، وبقيت العشائر وحدات اجتماعية في إطارها. وبعد وفاة الرسول أُحدثت الخلافة، وهي المؤسسة السياسية. وكانت الشورى مبدأ أساسياً في فترة الراشدين، وتمثلت في أساليب اختيار الخليفة من جهة، وفي تشاور الخليفة مع كبار الصحابة في الأمور العامة من جهة أخرى. وتمثلت الشورى في اختيار الخليفة بأكثر من صورة، فهي باختيار عام للمهاجرين والأنصار، كما في حالة الخليفة الأول، وهي كذلك (بدرجة أضيق) في حالة الخليفة الرابع، أو باستشارات فردية وتسمية كما في حالة الخليفة الثاني، وهي بتسمية مجلس ممثلي المهاجرين كما في حالة الخليفة الثالث، وهي شورى عمر التي صارت مثلاً للأجيال التالية ومحور الفكر السياسي السني في الاختيار. ويلاحظ أن الشورى كانت شورى المهاجرين والأنصار في المدينة وحدها. ولم تنجح التجربة، ولعل ما كان يصلح في إطار مدينة ابتداء، لا يفي بمتطلبات دولة كبرى، عصفت بها الفتنة والحرب الأهلية التي انتهت بانتقال المركز من المدينة إلى الأمصار وبانتقال السلطة إلى الأمويين.

حاول الأمويون مواجهة مشكلة الحكم بإدخال فكرة الوراثة، بدءاً بمعاوية، ولكن هذا الاتجاه لم يجد قبولاً لدى المسلمين الأولين، كما وجد معارضة من القبائل في الأمصار. وإذا كانت القبائل ترفض الوراثة المباشرة، فإنها تعرف بقاء السلطة في بيت متميز، ومن هنا سعي معاوية إلى إيجاد فكرة «البيت» السفياني وبثها، ثم سعي المروانيين في الاتجاه نفسه، وكان لهذا أثره في الشام فقط. ولكن مفهوم الشورى كان قائماً، بل كان يزداد قوة، وكان شعار أبناء المهاجرين الأولين في المدينة، وتمثل في ثورتين (ثورة الحسين وثورة ابن الزبير)، كما تمثل لدى بعض الأحزاب الإسلامية كالخوارج، بل وأثر في الأمويين أنفسهم. لقد خرج يزيد بن الوليد باسم الشورى ومبادئ الإسلام، وفي ذلك خروج عن الخط الأموي. وقد أخذ الأمويون بالشورى في بلاد الشام، وهي شورى أشراف

القبائل؛ ففي أثناء الفوضى التي تلت وفاة معاوية الثاني، اجتمع ممثلو القبائل اليمانية في الشام مع رؤوس البيوتات الأموية في «ملأ» حيث انتهى الاجتماع باختيار مروان بن الحكم.

حاول الأمويون أن يجدوا في بعض المفاهيم الإسلامية دعماً لحكمهم، فأكدوا أن الملك لله يعطيه لمن يشاء، وبالتالي، فإن سلطانهم كان بقدر، وأن الوقوف ضده مخالفة للمشيئة الإلهية. ومن هنا نفهم اتخاذ عبد الملك بن مروان لقب «خليفة الله» وسكه على نقوده، وتأكيد هشام بن عبد الملك أن الخليفة هو خليفة الله في أرضه.

كما أكد الأمويون فكرة الالتزام بالجماعة جماعة المسلمين، وحاولوا بثها، واعتبروا الخروج على الخليفة مروقاً. وقد استمرت هذه الفكرة بعدهم واكتسبت قوة في العصر العباسي، وكانت عاملاً في الاتجاه نحو الاستبداد.

كانت القبائل قاعدة الجيش. فمن يسجل منهم في الديوان يكون في الجيش، وقد تُدعى أعداد أخرى من رجال القبائل ويفرض لهم العطاء عند الحاجة (للفتوح، أو لإخماد ثورات)، ويبقى الكثيرون خارج الديوان مع أنهم مسلحون ولهم القدرة على القتال كغيرهم. كما كان للقبائل دورها في السياسة العامة، وخصوصاً بعد أن تكوّنت الأحلاف القبلية الكبرى وأصبحت تتنافس على السلطة، وكان لها دورها في اختيار الولاة، بل وأثّرت أحياناً في الترشيح للخلافة. وكل هذا أبقى للرأي العام دوراً في الحياة العامة، وأخّر ظهور الاستبداد، رغم ما نرى من قوة بعض الأمويين كعبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك. كما أن فكرة الوراثة المباشرة وجدت بعض القبول، إلا أنها لم تثبت رغم جهود معاوية وعبد الملك والوليد وهشام، إذ إن ثلث الأمويين فقط أعقبهم أبناؤهم والباقون إخوة وأبناء عمّ، هذا علماً بأنهم كانوا من بيتين: السفياني والمرواني.

وانتقلت السلطة إلى العباسيين نتيجة دعوة سرية استمرت حوالى ثلث قرن، انتهت بثورة مسلحة، ويتصل هذا بأسباب عدة منها: ظهور أحزاب وحركات معارضة تستند إلى المبادئ الإسلامية، ومنها الدعوة العباسية؛ وحصول تناقضات اجتماعية ناشئة عن تحول المجتمعات القبلية في المراكز العربية الجديدة إلى مجتمعات حضرية، في وقت اشتد فيه تأثير العصبية القبلية الممزقة في الحياة العامة، وتراجع الروح القتالية لدى القبائل. ويمكن الإشارة إلى انتشار الإسلام وتوسع عدد الموالي ووضعهم الاجتماعي المتواضع في وقت أكدت الأحزاب

والجماعات المعارضة فكرة المساواة. هذا، إضافة إلى التطور الاقتصادي الذي أدى إلى تحول أشراف القبائل وبعض عرب المدن إلى فئة ملاكين كبار مقابل عامة القبائل المحرومين، ونشاط التجارة وظهور بدايات فئة تجارية طموحة تسعى إلى أن يكون لها دور. كل هذا ساعد على نجاح الحركة العباسية التي دعت إلى المساواة والعدالة والسير على هدي الكتاب والسنّة.

وإذا كان الإسلام يهيئ الفكرة الجامعة والموحدة، فإن المبادئ الإسلامية كانت عاملاً في قيام أحزاب وحركات ثورية أدت إلى انقسامات داخلية، كالخوارج الذين دعوا إلى الشورى وصلاح أي عربي (ثم أي مسلم) تتوافر فيه المؤهلات للخلافة، والشيعة الذين حصروا الإمامة في آل علي، وذهب جلّهم إلى النص والتعيين، أو الاختيار في نطاق ذلك، وظهروا في عدة خطوط، كما يمكن الإشارة إلى دعوات وحركات إصلاحية أخرى.

وجاء العباسيون وأكدوا فكرة العائلة المختارة، وأن سلطة الخليفة من الله، فهو ظل الله في الأرض، وليس للأمة دور في اختياره، واتجهوا منذ البداية نحو الوراثة ونحو السلطة المطلقة. وهكذا تراجعت فكرة الشورى عند العباسيين، وتلاشت في الواقع في القرن الثالث الهجري. ورافق ذلك الانكماش فترة الاستناد إلى القبائل العربية في تكوين الجيش، بإحداث الجيش النظامي المختلط. وكان هذا جزءاً من الاتجاه نحو مشاركة المسلمين من غير العرب في السلطة، متمثلاً في التعاون بين العرب والفرس في العصر العباسي الأول، وتكوين الجيش من وحدات عربية وإيرانية. ثم فشل هذا التعاون أمام تحديات وثورات جديدة، فكان الاتجاه منذ الربع الثاني للقرن الثالث إلى فئات جديدة من أواسط آسيا، وخصوصاً الترك، الذين لم يكونوا جزءاً من الحضارة الإسلامية بعد، ثم إسقاط القبائل العربية من الديوان أيام المعتصم، وفي هذا عزل للسلطة عن الجماعات العربية. وهذا التطور أدى بدوره إلى انقطاع بين القبائل العربية في البوادي والسلطة، وإلى عودة المواجهة بين البدو والحضر.

كانت وحدة الأمة الإسلامية ودار الإسلام (ومحورها العرب) واضحة في القرن الأول وعلى رأسها الخليفة. وفي القرن الثاني كانت بدايات الانقسام، إذ انفصلت الأندلس عن الخلافة، ليلي ذلك انفصال أجزاء من الشمال الأفريقي كلياً كما هو شأن المغرب تحت حكم الأدارسة. وتلا ذلك في القرن الثالث انفصال أجزاء من الجزيرة في اليمن (زيدية)، وعُمان (إباضية)، والحجاز (علوية). هذا إلى ظهور إمارات لها حكم ذاتي وتبعية اسمية للخلافة في الجهة الشرقية، في

إيران وأواسط آسيا (الطاهرية، والصفارية، والسامانية)، وكما هو شأن الأغالبة في تونس. وهكذا بدأت التجزئة عملياً في دار الإسلام.

ويلاحظ أن هذه التجزئة نشأت عن تحرك أحزاب سياسية معارضة (علويون، خوارج) في الأوساط (البلاد) العربية، أو عن طموح يتصل بنوع من الوعي المحلي (في إيران).

وإذا كانت الأمة إطار الوحدة بين المسلمين، فإن الخلافة كانت رمز هذه الوحدة (السياسية) من جهة، والمؤسسة التي تسهر على تطبيق الشريعة من جهة أخرى. وهذا يعني أن التجزئة تتصل أساساً بالمؤسسة السياسية ولا تعني الانفصال عن الأمة. وفي الحالة التي يمثل الانفصال فيها رفضاً للخلافة العباسية، كما هي الحال بالنسبة إلى الأدارسة أو الخوارج، فإن ذلك يمثل الانفصال الكلي عنها. أما إذا كان الغرض التمتع بالحكم والاستقلال بالسلطة، فقد يؤدي ذلك إلى الاعتراف الاسمي بالخليفة - رمز الشرعية - والتفويض منه بالسلطة على أساس أنه المسؤول عن تطبيق الشريعة، كما هي الحال بالنسبة إلى الإمارات الإيرانية، وإلى دول قامت في القرن الرابع وبعده (مثل البويهيين والسلاجقة).

إن تأكيد الشريعة كان عاملاً أساسياً في نظرية الإمامة عند أهل السنّة، فمن المهام الأساسية للإمام حفظ الشريعة وتطبيقها. وحين ضعفت الخلافة، وظهر المستبدون من الأمراء، قال الفقهاء: إنه يجوز للخليفة أن يفوض السلطة إلى الأمير مع بقاء الولاء له، على شرط تطبيق الشريعة. وهذا أعطى الخلافة سلطة معنوية - وخصوصاً بنظر الجماهير - وسيادة شرعية لفترة طويلة بعد تقلص سلطتها، وبقيت رمزاً للوحدة ولسيادة الشريعة.

- ٥ -

في هذه الفترة رسمت خطوط التنظيمات الإدارية والمالية والمؤسسات الرئيسية للدولة. فسار العرب على مفاهيم عامة في الإدارة، منها أنهم أفادوا من التراث الإداري في البلاد المفتوحة، ولكنهم راعوا الاعتبارات الاستراتيجية وبعض المفاهيم الإسلامية التي استقروا عليها في معاملة البلاد المفتوحة، ولاحظوا ابتداء أن تكون نفقات الجيش الذي يفتح بلداً من وارده، وأن يتبع إدارياً مركز ذلك الجيش.

ومع أن حركة الفتوحات كانت بإشراف المركز وتوجيهه، فإن أمراء الجيوش أعطوا حرية واسعة في التحرك والتدبير. فقد قاموا بالفتوحات وأعطوا عهود

الصلح للمناطق المفتوحة، ثم اتخذوا التدابير التي تحدد معاملة الأرض وأهل البلاد، وهي تختلف في التفاصيل من قطر إلى آخر، إلا أنها تنتظمها توجيهات عامة. فاعتبرت عامة الأراضي المفتوحة وقفاً على الأمة، واعتبرت الصوافي ـ ابتداء ـ فيئاً للمقاتلة، وفرضت الجزية إلى جنب الخراج. وحددت المناطق الإدارية في ضوء ظروف الفتح، إذ إن كل جهة تفتح تكون تابعة إدارياً لمركز المقاتلة الذين فتحوها، ويرسل واردها إليه. ووضع المقاتلة في مراكز، قديمة أو حديثة، صارت مراكز إدارية للأمصار. وهكذا أُنشئ في العراق مركزان للمقاتلة (دور هجرة) الكوفة والبصرة. وقسمت الشام إلى أربعة أجناد: دمشق والأردن وفلسطين وحمص. وأُنشئ في مصر مركز جديد هو الفسطاط. وكان لكل مصر (ولاية) أمير للحرب والخراج عادة، وديوان للجند وديوان للخراج وقاض وصاحب شرطة.

ومع أن كلاً من هذه المراكز كان مركزاً إدارياً ابتداء، فإنه كثيراً ما جُمع مركزان أو أكثر وما يتبعهما من أقطار إلى أمير واحد. فمثلاً جُمعت الأجناد الأربعة في الشام لمعاوية بن أبي سفيان زمن عثمان بن عفان. ومع أنه كان لكل من الكوفة والبصرة فتوحات في إيران، ولكل منهما أمير، فإنهما كثيراً ما جمعتا لأمير واحد في العصر الأموي، يتولى العراق والمشرق كله. وهذا الوضع يجعل التقسيمات الإدارية مرنة وغير مستقرة. وساعد على ذلك وجهة الإدارة، إذ كانت لامركزية ابتداء، وللأمراء صلاحيات إدارية ومالية واسعة، بل إن القاضي على استقلاله يعين عادة من قبل الأمير. وهكذا نرى أن فتوحات الشمال الإفريقي كانت بإشراف أمير مصر ابتداء، وفتوحات إيران والسند كانت من قبل أمراء الكوفة والبصرة (العراق) وتابعة لهم إدارياً في الغالب.

وكان للأمراء/ الولاة مجال الإشراف على حركة الهجرة العربية، وعلى إنزال القبائل القادمة في مراكز الأمصار أو في مناطق رعي أو سكن في غيرها من الأماكن، وكان لهذا أهمية في انتشار العرب وتجمّعهم. وللأمير بمعرفة الخليفة أن يقطع من الأرض الموات أو المهملة للأفراد وللقبائل العربية، وله أن يقوم بالأعمال العمرانية مثل استصلاح الأرض وشق القنوات (مثل زياد والحجاج)، وله، بإذن الخليفة، أن ينشئ مركزاً جديداً للمقاتلة (دار هجرة) مثل القيروان (من قبل قتيبة) وواسط (من قبل الحجاج).

ويتولى الأمير دفع النفقات كافة في الولاية (من أعطيات وأرزاق للمقاتلة والموظفين ومتطلبات الري والأعمال العمرانية، ونفقات الحملات العسكرية)، وذلك من وارد الولاية، ويرسل الباقي إلى العاصمة (يتراوح بين ١٠ بالمئة و٢٠

بالمئة). وكان المقاتلة والموظفون عادة من أهل الولاية، إلا في حالات قليلة (مثل الأمير وعامل الخراج والقاضي أحياناً). ومع ذلك، فقد يفصل الخليفة الإدارة المالية عن الأمير، ويعيّن لها عاملاً مستقلاً عنه، فيقلّص بذلك صلاحياته.

هذا الوضع أعطى الولاية شخصيتها في نطاق دار الخلافة. ولكن حدود الولايات/ الأمصار في فترة الراشدين والأمويين كانت تتصل بظروف الفتح، وكانت مرنة، إلا أنها في نهاية الفترة الأموية وأوائل العصر العباسي شهدت الاتجاه إلى تحديد الولايات، كما يتطلب التراث الإداري والأوضاع الجغرافية والبشرية. فبدل وجود مركزين إداريين في العراق وتبعية العراق والمشرق لأمير أو أميرين، صار هناك مركز واحد في العراق (واسط)، ثم صار العراق وحدة إدارية والمشرق أكثر من وحدة، وبعد أن كان الشمال الأفريقي تابعاً لمصر صار وحدة إدارية.

أدى مجيء العباسيين وإحداث جيش نظامي والاتجاه إلى تأكيد السلطة المطلقة والتطور الاقتصادي ـ الاجتماعي، إلى الاتجاه نحو المركزية. وأفضى ذلك إلى تحديد أوضح وأكثر استقراراً للولايات المتصلة بالمركز. وبعد أن كان الولاة من أشراف القبائل في الفترة الأموية، أصبحوا في العصر العباسي الأول من الأسرة الحاكمة أو من كبار الموظفين. وكانت هذه المركزية ممكنة مع قوة الدولة والسيطرة على الجيش. ولكن هذا لم يغيّر السمة العامة، وهي بقاء شخصية كل ولاية، إذ بقيت لها قواتها وإدارتها التفصيلية ووارداها. فالأمير يمثل الخليفة ويخضع لإشرافه وإشراف الوزير، وهو مسؤول عن الأمن ويشرف على الشؤون الإدارية والمالية (إلا إذا عيّن عامل خراج من المركز للحدّ من سلطانه)، وله قيادة الجيش المحلي الذي يمكن أن يصبح قوة كبيرة. ولكن الاتجاه إلى المرتزقة الأتراك بدل الجيش النظامي، وضعف السلطة المركزية، أديا إلى ظهور اتجاهات انفصالية وقيام كيانات شبه مستقلة، إلا أن اعتبار الخلافة رمز الشرعية كان عاملاً مهماً في حفظ وحدة رسمية أو رمزية حتى القرن الرابع حين ظهرت خلافات أخرى. وكان الانقسام الأوسع في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر)، حيث تلاحظ بداية تطورات انتهت بعد فترة ليست قصيرة بتحديد كيانات سياسية تومىء إلى العصر الحديث.

ومن ناحية ثانية، فإن التطورات الإدارية التي حصلت خلال قرنين أو يزيد ساعدت على نوع من الوحدة. فالجهاز الإداري وهيكل التنظيم والدواوين في الولايات صارت متماثلة، كما أن نفقات كل ولاية كانت تعتمد على واردها، ولا يرسل إلى المركز إلا ما يقرره المركز أو ما يزيد على نفقاتها.

ولعل خير مثل للتطور المفضي إلى نوع من الوحدة، أنظمة الضرائب الموروثة

(بيزنطية وساسانية)، التي كانت متباينة بين المناطق. فقد وضع العرب المسلمون بعض المبادئ العامة ابتداء، مثل اعتبار الأرض في البلاد المفتوحة فيئاً، أو وقفاً عاماً على المسلمين، وفرض الخراج عليها والجزية ضريبة رأس على غير المسلمين، ولكن الاختلافات في التطبيقات الإدارية العملية احتاجت إلى أكثر من قرن لنشوء نظام ضريبي موحد في أراضي الخلافة. وتلا ذلك وضع فكر فقهي مشترك لتنظيم الضرائب؛ إسلامي في إطاره ووجهته، غنيّ في تفاصيله، وبذلك تكوّن نظام ضريبي موحد في بلاد الخلافة.

ويمكن القول إن المسلمين طوّروا الإرث الإداري عامة، عدلوا وأضافوا وأعطوه طابعاً إسلامياً، ووضعوا له الأسس الفكرية، وجعلوه بذلك جزءاً من تراثهم الحضاري عامة. وكان هذا سبيل وحدة في النظام الإداري.

ويمكن الإشارة هنا إلى اتجاه الخلافة منذ أيام عمر بن الخطاب إلى إنشاء دور هجرة، ومراكز للمقاتلة العرب لتكون مقرّات لهم ومنطلقات في الفتوحات. واستمر هذا الاتجاه في فترات تالية لإقامة مراكز إدارية جديدة، وقد تحولت هذه المراكز إلى مجتمعات مدنية متطورة، وفي الغالب مراكز حضارية نشطة، وتكفي الإشارة إلى الكوفة والبصرة والفسطاط/القاهرة، والقيروان والمهدية وفاس وواسط وبغداد للتنويه بذلك.

هذه المدن الجديدة بصورة خاصة، أو مدن أخرى عربية أو متعرّبة، كوّنت مراكز إشعاع للحضارة العربية الإسلامية، وملتقى جماعات بشرية مختلطة لتتعرّب ولتصبح عاملاً في نشر التعريب إلى الأرياف المحيطة. ولا يخفى أن هذه المدن في المشرق والمغرب كانت تجذب الجماعات العربية، كما كانت تجذب العلماء وطلبة العلم. فقد كانت محطات أولى ومهمة في طريق تكوين الأمة العربية في التاريخ.

لقد برزت المدن في دار الإسلام، وجعلت الحضارة الإسلامية حضارة مدنية موحدة، مع حركة واسعة للناس والتجارة والآراء في داخلها، ويلاحظ أن هذه المدن كانت متماثلة في أسس تخطيطها وفي طابعها، وهو ما عرفت به المدينة العربية الإسلامية في التاريخ. وبدت وكأنها مراكز تنبض في جسم الأمة العربية تربطها شرايين المواصلات، وتساهم في تكوين وحدة حضارية شاملة.

ـ ٦ ـ

كانت الشريعة عاملاً أساسياً في وحدة الأمة، ويتمثل ذلك في نمط حياتها ونظرتها إلى الأمور.

كان على الأمة الإسلامية الناشئة أن تبني حياتها وتواجه حاجاتها القائمة والمستجدة في ضوء الإسلام. واتجه القراء والعلماء ابتداءً إلى القرآن والسنّة. كما أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المفتوحة تطلبت الاجتهاد، إضافة إلى أن الاتجاه العام كان نحو اعتماد المفاهيم والقيم الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، وإلى تطوير العرف والتراث المحلي ليلائم الإسلام.

بدأ الاجتهاد فردياً أو بالشورى منذ زمن الصحابة، ورافقه الاهتمام بالحديث والتحري فيه. وكان لظهور خطين في الفقه ـ فقه الرأي والأثر ـ دور في شمول الفقه ومرونته.

بدأت الدراسات الفقهية محلية، وأدى التباين في الظروف المحلية إلى أن تظهر، وبالتدريج، سنن محلية. وتلا هذه البدايات ظهور الإجماع بمفهومه العام ليكون بدوره من أصول الفقه. وأدت هذه الجهود العلمية في الفقه إلى قيام مدارس فقهية في أوائل القرن الثاني. وبعد أواسط القرن الثاني، بدأت تتكون جماعات في نطاق هذه المدارس حول فقهاء متميزين، مثل «أصحاب أبي حنيفة» في إطار مدرسة الكوفة، و«أصحاب مالك» في إطار مدرسة المدينة. ولم يكد ينتصف القرن الثالث حتى حلّت المذاهب مكان المدارس الفقهية.

نشأت المذاهب الفقهية في بيئات مختلفة، وكان صلب إنتاجها الفكري بالعربية. وقد تأثرت هذه المذاهب أحياناً بالمشاكل والشؤون المحلية، مثل تأثر المذهب الحنفي بالبيئة العراقية (الكوفية)، ومذهب مالك ببيئة المدينة ومن ثم شمالي أفريقيا.

ويلاحظ أن المبادىء والأسس الفقهية لدى الفئات الإسلامية التي اختلفت مع أهل السنة، مثل الشيعة والخوارج، إنما تختلف حول مسألة الإمامة وما يتصل بها. أما في الأمور الأخرى، فإن التباين بينها لا يختلف عن التباين بين مذاهب أهل السنة في أمور تفصيلية. وهكذا كان الفقه عامل توحيد وقاعدة مشتركة للأمة.

ـ ٧ ـ

ويمكن الإشارة الآن إلى نشأة الثقافة العربية، ولدورها الكبير في الوحدة، ولأنها كوّنت التراث الثقافي الذي يشكل أساس الهوية العربية والإطار العام للعروبة.

ارتبطت الفعاليات الثقافية أساساً بحاجات الأمة الناشئة، وكانت ابتداء تتصل بالقرآن (قراءة وتفسيراً) وبالحديث (رواية وجمعاً ونقداً). بدأ التفسير مبكراً،

في قراءة القرآن وتفسيره، وذلك بتقديم شروح لغوية للنصوص، وأفيد من الشعر الجاهلي في ذلك. كما استند إلى المأثور من أقوال الرسول والصحابة، إلى جانب الاستعانة بأهل الكتاب لتوضيح بعض الإشارات القرآنية. وهكذا ظهر خطان في التفسير: تأكيد المأثور، والرجوع إلى الرأي.

وعني بجمع الحديث وحفظه في فترة مبكرة. وأدى الوضع في الحديث، لأسباب متباينة، إلى نقد المتن والرواة، وإلى نشأة الجرح والتعديل. واستخدمت الكتابة لحفظ القرآن أولاً، ثم لتسجيل الحديث وحفظه. وتعود المجموعات الأولى للحديث إلى أواسط القرن الثاني، ثم تطورت إلى كتب الصحاح في النصف الثاني للقرن الثالث، وهي على أبواب الفقه.

وعند الفتوحات، كانت للعرب لغة راقية وشعر رفيع. كما كانت للقبائل لغاتها (لهجاتها)، ولكن سكناها في المراكز الجديدة أدى إلى ظهور عربية مشتركة في التخاطب في كل مصر (مركز ولاية). ولكن القرآن الكريم رسّخ العربية الفصحى وحفظ لها وحدتها واستمرارها.

وعني العرب بالدراسات اللغوية، وذلك لقراءة القرآن بشكل سليم، وحرصاً على نقاء العربية. وتأكدت الحاجة، بالاختلاط بالأعاجم وبانتشار الإسلام، الأمر الذي أدى إلى اللحن، وإلى جهد النحاة لوضع قواعد للعربية.

وطبيعي أن ترتبط بدايات النحو بقراءة القرآن، وأن يكون رواد علم النحو قرّاءً في الوقت نفسه. وهنا نلاحظ وجهتين في الدراسة: **الأولى** تؤكد السماع وترى اللغة في الأساس توقيفاً، **وأخرى** ترى أنها أصلاً تواضع واصطلاح. فإذا كانت الأولى تعتمد على السماع، فإن الثانية تؤكد القياس.

وأدت الدراسات اللغوية إلى الرجوع إلى عربية البادية، وإلى العودة إلى الشعر ـ ديوان العرب ـ وأفضت هذه الجهود إلى جمع مفردات اللغة، ثم إلى وضع المعاجم.

أدى نزول قبائل متعددة بلغاتها المختلفة في المراكز الجديدة إلى إغناء العربية من جهة، وإلى استعمالها بتوسع بين غير العرب من جهة أخرى، ومع الاختلاط أدى هذا إلى ظهور عربية مبسطة بين العامة في التخاطب. ومع ذلك بقيت المراكز العربية «موضع الفصاحة والإعراب».

وبدأت العناية بالتاريخ في الإسلام، واتجه إلى دراسة السير والمغازي، ثم إلى

فعاليات القبائل عن الفتوح في الأمصار، وإلى أخبار الأمة الإسلامية.

وشارك في الدراسات التاريخية رجال المغازي (المدينة) والإخباريون واللغويون والنسّابون (الكوفة). وكان طبيعياً أن يتأثر أسلوب الدراسة التاريخية بأسلوب مدرسة الحديث في تدقيق المتن والعناية بالإسناد (في المدينة) من جهة، وبالأسلوب القبلي في الرواية، الذي شارك فيه الإخباريون واللغويون والنسّابون (في الكوفة) من جهة أخرى. وكان طبيعياً أيضاً أن تظهر مدارس محلية في البداية، ثم يحصل تبادل في التأثير بين المدارس نتيجة الرحلة، ليتضح ذلك في القرن الثالث بظهور المؤرخين الكبار. ومع التنوع الواسع في الكتابة التاريخية، كان التركيز في اتجاهين: الكتابة في تاريخ الأمة، والكتابة في خط التراجم والسير.

ونشط الشعر بعد الفتوحات، وتنوّعت أغراضه، وتأثر بالظروف والأوضاع الجديدة بدءاً بالدعوة الإسلامية وحركة الجهاد. وكان منتظراً أن تظهر موضوعات جديدة، وخصوصاً الشعر السياسي وشعر النقائض، وأن يظهر شعر حضري إلى جنب شعر البادية. وحصل تطور في الأسلوب، دون انقطاع عن أساليب الشعر القديم. وازدهر الشعر في فترة صدر الإسلام، لتليها فترة تجديد في العصر العباسي في الأسلوب والموضوعات.

ويلاحظ أن الدراسات الإسلامية والعربية كانت محطّ اهتمام المسلمين في صدر الإسلام (إلى أواسط القرن الثاني)، وبذلك وضعوا أسس ثقافتهم قبل أن يلتفتوا جدياً إلى نتاج الثقافات الأخرى لينقلوا منها ما تقتضيه حاجاتهم وما يلائم ثقافتهم.

لقد حصل اتصال شفهي ومحدود بالثقافات الأخرى في صدر الإسلام، مع إشارات قليلة إلى بدايات قليلة وفردية في الترجمة العلمية. ولعل تعريب الدواوين بين أيام عبد الملك بن مروان (ت ٨٦هـ/ ٧٠٥م) وهشام بن عبد الملك (١٢٥هـ/ ٧٤٣م) كان الحدث البارز في الترجمة، وكان فيه إغناء للعربية لغة للإدارة. ووجدت الترجمة تشجيعاً وتنظيماً من قبل الخلفاء في العصر العباسي الأول، وكانت في موضوعات علمية مثل الطب والرياضيات والهيئة والهندسة والفلسفة. هذا إلى ترجمات أدبية وتاريخية عن الفهلوية بالدرجة الأولى. وكانت هذه بداية حركة نشطة من الترجمة، ثم الكتابة والبحث العلمي، وتطوير أسلوب علمي تجريبي.

وقد وضعت هذه الثقافة في فترة التكوين بالعربية، وصارت أساساً للهوية العربية.

ويمكن الحديث عن دور التعليم ومؤسساته في صياغة الوحدة. فمن الواضح أن المسجد كان المركز الأول للتعليم. واستمر دوره أساسياً في فترة التكوين الثقافي وبعدها، كما كان انتشار التعليم مرافقاً لانتشار الإسلام. وكانت الدراسات في المسجد تمثل العلوم الإسلامية في الأساس (دراسة القرآن، علوم الحديث، الفقه)، وعلوم العربية (النحو خصوصاً) لصلتها الوثيقة بها، وقد تشمل موضوعات أخرى مثل التاريخ. وتكون الدراسة على هيئة حلقات ومجالس.

وكان الكتّاب يمثل مرحلة التعليم الأولى، وقد انتشر وعمّ بعد ظهور الإسلام. وكان يعلم الصبيان قراءة القرآن وحفظ بعض سوره، والخط والحساب وأوليات النحو، وربما اهتم بتعليمهم السباحة والرمي. وكان دوره كبيراً في تكوين القاعدة التعليمية العامة، ويمثل مرحلة أساسية بالنسبة إلى الدعوة الجديدة.

وتنوّعت المؤسسات لطلب العلم، من المساجد والربط والزوايا ودور العلم، وأخيراً المدرسة. وكانت المارستانات تُعنى أحياناً بتعليم الطب، كما أن دور العلم كانت تعنى بعلوم الأوائل. وقد يكون التعليم في دور الشيوخ أو في المحلات العامة.

كان التعليم حراً للجميع، وكان الدفع ابتداءً من المركز لضرورة التعليم بالنسبة إلى الدعوة الإسلامية، ثم شارك فيه الأغنياء والمتمولون، وكان مفتوحاً وعاماً دون أية سيطرة. ولئن كان التعليم في المرحلة الأولية (الكتاب) بأجرة، فإنه في المرحلة العالية (طلب العلم) مجاني.

وحين نتتبع محتوى التعليم في الكتّاب أو المسجد وغيره من مؤسسات، نجده، على ما فيه من تنوّع وغنى، يسير وفق أسس واتجاهات متماثلة، لأنه يستقي من منابع واحدة ويتجه إلى أهداف متماثلة.

ولعل بدايات التدخل الرسمي في التعليم جاءت حين كان المذهب (أو الحزب) أساس حركة أو دولة، إذ ينتظر منه أن يشجع الدراسات المتصلة بالمذهب لنشره ولإعداد الدعاة له، وهذا يعني توفير مجالات الدراسة ووضع المخصصات للمدرّسين والطلبة. وكان هذا واضحاً في القرنين الرابع والخامس للهجرة لدى الفاطميين والإباضية، ثم السلاجقة في أيام نظام الملك. ومع ذلك، فإن التنوع في المذاهب كان سبيل غنى في التعليم، ولم يكن هناك تباين، إلا في ما يتصل بالناحية السياسية (الإمامة/الخلافة).

وكانت المدرسة أوج التطور في مؤسسات التعليم، في أنها وفرت السكن

والنفقات للطلبة، إضافة إلى الأساتذة، ولم تقتصر على الدراسات الإسلامية، بل شملت أحياناً الطب والنحو وعلم الهيئة والحساب. وإذا كان تأسيس المدرسة أصلاً لفقه مذهب واحد، فإنه سرعان ما صارت المدرسة شاملة لفقه المذاهب الأربعة.

وقد مثلت المدرسة حفظ التراث الثقافي وجمعه وتبويبه وتوفيره. وكان جلّ هذا التراث الثقافي مشتركاً بالنسبة إلى المذاهب الكبرى. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكون جلّ الإنتاج الموسوعي في فترة ازدهار المدرسة.

وهكذا كان دور المؤسسات التعليمية كبيراً في وضع القاعدة الثقافية، وفي توفير التراث الثقافي. ويتصل بهذا ظاهرتان: **الأولى** الحركة الدائبة للشيوخ ولطلبة العلم وانتقالهم بين المراكز الحضارية المختلفة في المشرق والمغرب، وهي ظاهرة لازمت الحركة الثقافية عبر العصور وإن اختلفت الدرجة. **والثانية** أن بعض المؤسسات العلمية الكبرى كانت مركز جذب وإشعاع ثقافيين، بدءاً بجامع المدينة المنورة إلى جامع دمشق والمسجد الأقصى وجامع عمرو بن العاص، إلى جامع المنصور في بغداد وجامع القيروان والزيتونة، ثم المدارس الكبرى من نظامية بغداد إلى المستنصرية إلى الأزهر. وكان كل منها قبلة لطلبة العلم والعلماء من مختلف البلاد.

ـ ٩ ـ

يلاحظ أن الإسلام لم يلغ هوية الأمم التي دخلته، بل تمثلت فيه مرونة وقدرة على استيعاب تلك الأمم وتطوير تراثها في إطار مبادئه ومثله، ومع أنها تعرّضت لتحول كبير فيه، إلا أنه لم يطمس هويتها الاجتماعية.

وبالنسبة إلى العرب، فإن الوحدة الاجتماعية الموروثة كانت القبيلة، ثم فرعها العشيرة، وبقيت القبائل وحدات اجتماعية في الأمة (لها مسؤوليات اجتماعية)، وفي الجيش، وفي السكن في الأمصار.

وكانت القبائل تعتزّ بدورها في الفتوحات، وتفخر بأنسابها، وترى لنفسها التفوق على الشعوب الأخرى، بما فيها الموالي، بل إن الولاء نفسه يبدو ضرورياً للهوية الاجتماعية في مجتمع وحداته القبائل.

ومع أن هذه ظواهر للواقع الاجتماعي، فإنها لا تأتلف والمفاهيم الإسلامية في المساواة، كما أنها لا تدوم مع الاستقرار والتطور الحضري ومع استعلاء رسالة الإسلام.

وهكذا كانت الثورة العباسية ضربة للقبلية وما تمثل في الحياة العامة،

وإعلاناً للمساواة والسير على الكتاب والسنّة وتحقيق العدل. ولعلها كانت مؤشراً للاتجاه الذي ازداد قوة مع الأيام، والذي أفضى إلى تأكيد العروبة نسباً ورابطة، وإلى تكوين جديد للأمة العربية.

وفي فترة التكوين الثقافي رسمت الخطوط الرئيسية للتعريب، وكانت في الأساس لغوية وثقافية.

وقد ساهم في التعريب، إرث العرب الثقافي المتمثل في اللغة بالدرجة الأولى، وانتشار الإسلام، وخروج العرب من الجزيرة إلى الأمصار، وتكوّن الثقافة العربية. وقد تجمّعت ظروف وعوامل عدة عبر فترات امتدت حوالى ثلاثة قرون، لتظهر فكرة الأمة العربية على أساس لغوي وثقافي.

فقد قويت، وبالتدريج، فكرة اللغة نسباً ورابطة لدى العرب لتحل مكان فكرة النسب، نتيجة تطورات عدة منها تأثير المفاهيم الإسلامية، إذ إن القرآن والحديث اعتبرا اللغة أساس النسب للعرب. وهناك استقرار للقبائل العربية في الأمصار، وبالتالي تراجع فكرة النسب، إضافة إلى التطور الاقتصادي الذي أعطى المال قوة في الحياة الاجتماعية، وأدى إلى تكوين فئات اجتماعية جديدة تقوم على المال، ورافق ذلك طمس فكرة النسب. ويمكن أن يضاف إلى ذلك التخلي عن فكرة المقاتلة المستندة إلى القبائل، والاعتماد على جيش نظامي.

ويمكن التنويه بأثر الإسلام في انتشار العربية لضرورتها في فهم الدين الجديد، ولاقتران الإسلام بالعربية ابتداء ولعدة قرون. وعزّز ذلك فكرة الولاء، أو ارتباط المسلمين الجدد بأفراد أو أسر أو قبائل عربية كضرورة اجتماعية وتعرّضهم للحياة العربية بشكل واضح.

إن تعريب الدواوين في العصر الأموي جعل العربية لغة الإدارة، كما هي لغة الثقافة، وأدى بالتالي إلى تعريب العناصر الطموحة من غير العرب. كما أن المشاركة في الثقافة العربية (وبخاصة حيث لا توجد ثقافة قومية) كانت تتطلب تعلم العربية. هذا إلى أن حيوية الثقافة العربية الإسلامية وازدهارها كان لها أثرها في توسيع نطاق التعريب في المراكز الحضرية.

وهناك عامل انتشار العرب واستقرارهم في مراكز الأمصار في البلاد المفتوحة. وكان ذلك مهماً في التعريب في المدن التي تطورت إليها هذه المراكز، وفي نشر التعريب في الأرياف القريبة المتصلة بها. ثم إن إقبال العرب على امتلاك الأراضي على نطاق واسع، ثم انتشارهم إلى الأرياف، منذ أواخر القرن الأول

للهجرة، كما حصل في العراق والشام ومصر، أدى بالتالي إلى تعريب الأرياف، إضافة إلى المدن، وهذا ما لم يحصل في المغرب العربي إلا بعد الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري.

ومن الواضح أن تحديد أعداد المقاتلة من العرب في الديوان في القرن الأول، ثم تقليصهم، وإسقاطهم أخيراً من الديوان بنهاية العصر العباسي الأول، جعل العرب يتجهون إلى الفعاليات الاقتصادية، ومنها الزراعة. إضافة إلى التسوية بينهم وبين غير العرب في الضرائب على الأرض الخراجية منذ نهاية القرن الأول، الأمر الذي ساعد على الاختلاط وتوافق المصالح وتوسيع التعريب.

وكان انتشار العربية وانتشار العرب، إضافة إلى الصلات التجارية والبشرية، عوامل في تعريب البلاد التي تكوّن الوطن العربي في آسيا وأفريقيا. وتأكد ذلك بتكوين الثقافة العربية الإسلامية (بما فيها الفقه) الذي ساعد على تكوين إطار حضاري واحد، ونظرات ونفسية مشتركة. وما يسّر ذلك اتجاه العرب (في إطار الإسلام) إلى قبول التنوّع الغني في إطار عام للوحدة.

وقد يكون ظهور الفارسية لغة أدب وثقافة منذ أواخر القرن الثالث الهجري بداية لانفصال شعوب أخرى ثقافياً، ولرسم حدود أوضح للتعريب، وتمهيداً لأن تكون العربية رابطة بين الناطقين بها. ولا يعني ظهور الفارسية توقف الكتابة والإنتاج العلمي بالعربية في إيران وما وراء النهر، ولكنها صارت وبصورة متزايدة، وبتشجيع من الكيانات السياسية التي ظهرت في إيران، لغة الأدب والثقافة. وبصرف النظر عن السلطة الحاكمة، فإن الفارسية استمرت في إيران، كما بقيت العربية في الجزيرة العربية والهلال الخصيب وشمالي أفريقيا لغة الثقافة، بصرف النظر عن أصول الحكام. أما التركية، فلم تصبح لغة الإدارة والثقافة إلا في الدولة العثمانية.

جاء تكوين الأمة العربية عملياً بصورة تدريجية، وعلى أساس من روابط اللغة والثقافة. وبدا هذا التكون واضحاً في الفكر منذ أواسط القرن الثالث الهجري، ويتمثل في كتابات أدباء (مثل الجاحظ، وابن قتيبة) وفلاسفة (الفارابي، وابن سينا)، ومؤرخين (المسعودي، وابن خلدون)، وفقهاء (الشافعي، وابن تيمية).

ولكن التفكير بأمة عربية لديهم لم يقترن بضرورة وجود دولة أو كيان سياسي خاص بهم. وهذا لا يقلل من الاعتزاز بالعرب وبدورهم في الإسلام. ومثل هذه النظرة مفهومة إذا تذكرنا فكرة الأمة التي بدأ تنظيمها زمن الرسول (ﷺ) في

المدينة، فاستمرت الأساس، وفكرة الخلافة التي تعرضت للتجزئة وللانحدار.

إن فكرة الأمة العربية إذاً هي ما وصل إليه مفهوم الوحدة، وهي تستند إلى اللغة العربية وإلى الثقافة العربية (الإسلامية). إن الكيان السياسي الواحد يرد في الفكر السياسي، لكنه ليس لازماً لوحدة الأمة. وقد ترد فكرة النسب بالنسبة إلى العرب، أو فكرة البيئة الجغرافية وأثرها، ولكنها ليست روابط دائمة، بل قد يكون لها أهمية في فترة ما من حياة الأمة أو في مرحلة من مراحل تطورها.

وحين بدأ الوعي العربي في العصر الحديث، كانت اللغة أهم ما أشار إليه الكتاب رابطة بين العرب وقاعدة لتحديد الهوية القومية.

ـ ١٠ ـ

أدت الفتوحات من الناحية السياسية إلى تكوين وحدة سياسية كبرى تمثلت بالخلافة، ومن الناحية الدينية إلى انتشار الإسلام، ولغوياً إلى انتشار العربية، وفي الحقل الاقتصادي إلى تكوين منطقة اقتصادية كبرى.

وهيأت الفتوحات الوسط المناسب للاختلاط بين الشعوب والثقافات، وللتفاعل في إطار من الإسلام والعربية، وكانت هناك حركة كبيرة في دار الإسلام من الناس والبضائع والمعلومات والأفكار. كما شارك في الحركة الثقافية العرب والمستعربون من الشعوب الأخرى، وساهموا في تكوين تراث غني بالعربية.

وكان جهاز الدولة عاملاً في توحيد جوانب من حياة المجتمعات، ويتمثل ذلك في إيجاد نظام نقدي عام موحد، وفي تهيئة الأوزان والمقاييس المشتركة، وفي خدمات البريد.

أنشأت الدولة شبكة من وسائل الاتصالات، كالطرق وخطوط القوافل والموانئ وأدوات الاتصال السريع. وكانت العناية مستمرة بالطرق لحاجات الجيوش والتجارة والمسافرين والحجاج، إضافة إلى وضع الأميال على الطريق لبيان المسافات، وإنشاء الآبار والبرك للمياه، وإقامة الخانات والمحطات على الطرق لتوفير الراحة والأمن. وكانت الدولة تعنى بصورة خاصة بحفظ الطرق والمواصلات ومراقبتها، وتعطي الأولوية في ذلك للحاجات العسكرية والاقتصادية.

وكان للتجارة أهمية كبرى في الحياة الاقتصادية وفي تكوين مصالح وروابط مشتركة.

فكان للعرب مشاركة ودور وساطة في التجارة الدولية قبل الإسلام، بحكم موقعهم بين الشرق الأقصى وعالم البحر الأبيض المتوسط. وبعد الفتوحات دخلت خطوط التجارة الدولية في نطاق السيادة الإسلامية، وصار مركز العالم الإسلامي يقع في برزخ يحدّه الخليج العربي والبحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط، ثم البحر الأسود وبحر قزوين. فكان على محل تقاطع وحدتين اقتصاديتين كبريين: منطقة البحر الأبيض المتوسط، ومنطقة المحيط الهندي. وبعد أن كانت الوحدتان منقسمتين بين عالمين متنافسين: الروماني ـ البيزنطي، والفارسي ـ الساساني، تم توحيدهما بالفتح الإسلامي لتكوين منطقة اقتصادية واحدة.

واستندت هذه الوحدة الاقتصادية إلى علاقات تجارية واسعة عبر طرق القوافل والطرق البحرية، وعملة نقدية أساسية واحدة (الدينار الإسلامي)، ولغة دولية تجارية واحدة هي العربية. فالطريق البري عبر آسيا الوسطى إلى البحر الأبيض صار في نطاق دار الإسلام، وخطوط التجارة الصحراوية من شمالي أفريقيا إلى بلاد السودان كانت مجالاً رحباً لنشاط العرب في تجارة الذهب والرقيق. هذا إلى جانب أن الطريق البحري من الشرق الأقصى والهند إلى عالم البحر الأبيض تغلب عليه هيمنة العرب والمسلمين.

ويحسن التنويه بحركة التجارة الداخلية بين البلاد العربية، وتنقل التجار بينها، فنجد التجار في بغداد أو القاهرة مثلاً من مختلف البلاد العربية، ونجد التجار من البصرة في مصر وشمالي أفريقيا واليمن وغيرها. وكانت التجارة الدولية سبب اتصال اجتماعي وثقافي وعامل رخاء للبلاد العربية، كما كانت عاملاً مهماً في النشاط الاقتصادي.

ولم يكن مركز النشاط التجاري واحداً، فقد كان جهة الخليج والعراق حتى القرن الرابع، وساعد على ذلك نشاط المؤسسات الصيرفية، ولكنه انتقل جهة اليمن والشام ومصر أيام الفاطميين، وكذلك أيام المماليك نتيجة الاستقرار والسياسة المشجعة فيها، بينما اضطرب الوضع في العراق بعد تسلط البويهيين. واستمر دور العرب في التجارة الدولية حتى القرن السادس عشر، حين توقف نتيجة الغزو الأوروبي (بدءاً بالبرتغال) الذي شمل سواحل الجزيرة الجنوبية والشرقية، وشرقي أفريقيا، والهيمنة على طريق الهند.

كما أن خطوط التجارة يسّرت الاتصال البشري والهجرة بين البلاد العربية. ولم تكن الحدود السياسية عائقاً يذكر لحركة التجارة أو الأفراد والجماعات بين

البلاد العربية باستثناء فترات محدودة ـ مثل الفترة التي تلت الغزو المغولي ـ ويعود ذلك أساساً إلى الشعور بالانتماء إلى دار الإسلام ابتداء، ثم إلى العربية.

ـ ١١ ـ

اقترنت فكرة السلطة بالخلافة، حقيقة أو شكلاً، بل اعتبرت الخلافة مصدر الشرعية في نظر أهل السنّة، وربما عند غيرهم.

ولكن الخلافة لم تعد واحدة في القرن الرابع، بل كانت هناك ثلاث خلافات: العباسية، والفاطمية، والأموية في الأندلس. ولم تدم هذه الحالة، إذ بقيت الخلافة العباسية وحدها في أواخر القرن السادس الهجري. وظهرت السلطنة في القرن الخامس الهجري لتأخذ السلطة الفعلية (وإن بقيت شكليات التفويض) وليبقى للخلافة شكل باهت. وتدرج فقهاء أهل السنّة في مجاراة الأمر الواقع، إلى حد أن جعلوا القوة تكسب السلطة شرعيتها، خصوصاً إذا التزمت بتطبيق الشريعة. وهذا زاد في مجال التجزئة السياسية.

هكذا صارت السلطنة المؤسسة السياسية السائدة، وشهد العالم الإسلامي في مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) ثلاث سلطنات: العثمانية والصفوية (في إيران) والمغولية (في الهند). وفي القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) أدخلت البلاد العربية في آسيا ومصر في نطاق الدولة العثمانية بالفتح، وانتهت معها الخلافة القرشية الشكلية في مصر، كما دخلت بلاد المغرب العربي (عدا مراكش) في إطار هذه الدولة التي جاءت لنجدة أهلها وتصدّت للغزو البرتغالي والإسباني.

وهكذا ولأول مرة بعد قرون، دخلت البلاد العربية في إطار دولة واحدة. واستمرت البلاد العربية قرابة أربعة قرون في ظلّ كيان سياسي واحد، وشريعة واحدة، وإدارة عامة، وتواصل بشري وتجاري مستمر. ولهذا ـ مع اللغة والإرث الثقافي ـ أهمية في حفظ قدر من مفهوم الوحدة.

وفي ظروف ليست واضحة، اتخذ السلطان العثماني لقب الخلافة، دون أن تُنسى فكرة النسب القرشي، وأعلن ذلك اللقب لأول مرة مع فترة التراجع العثماني الأول أمام الغرب في معاهدة «كوجك قينرجي» (١٧٧٤م). وإن وجدت إشارات إلى السلطنة، فهي عادة في إطار إسلامي حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وكان للوقوف في وجه الأخطار والتحديات الخارجية دوره الكبير في تأكيد

الأساس الإسلامي للسلطة، وفي العودة إلى الإسلام كقاعدة للمواجهة. فغزو الإفرنج للبلاد العربية في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) أدى بعد فترة المفاجأة إلى ردّ في إطار الجهاد الإسلامي، وإلى بذل الجهود لتكوين جبهة من البلاد العربية محيطة بمنطقة الغزو الإفرنجي من الجزيرة الفراتية إلى الشام، إلى مصر، وإلى رفع راية الجهاد في الدعوة إلى القتال، وفي الإعداد الفكري والنفسي له (بقيادة الزنكيين ثم صلاح الدين)، وكان وراء قيام الأيوبيين في بلاد الشام ومصر.

والغزو المغولي الذي دمر الخلافة العباسية، وهي في منطقة صغيرة من دار الإسلام وفي فترة انهيار، وجد مجابهة من المماليك تحت راية الجهاد، وكان الرد عاملاً حاسماً في قيام دولتهم.

وحركة الاسترداد (كما يسمونها) في إسبانيا، تمثل جناحاً آخر للحركة الصليبية، وكانت سبباً لعبور المرابطين إلى الأندلس لمواجهة التوسع الإسباني (في الزلاّقة)، ثم كانت سبباً لعبور الموحّدين ولإعادة الوحدة المغربية الأندلسية، وكان التحرك في الحالين تحت راية الجهاد.

والغزو البرتغالي الإسباني للشمال الأفريقي في القرن السادس عشر يمثل امتداداً آخر للحروب الصليبية، ووجد الردّ من المغرب العربي تحت راية الجهاد، وتعزّز الرد بإسناد من الدولة العثمانية باسم الجهاد.

ولا يخفى أن الدولة العثمانية بدأت إمارة جهاد وتوسعت إلى دولة كبرى في جهادها ضد الدولة البيزنطية ودول شرقي أوروبا، قبل أن تتوسع إلى البلاد العربية في أوائل القرن السادس عشر. ولم تقتصر على ذلك، بل حاولت التوسع شرقاً، وربما كانت تحلم بالوحدة الإسلامية، ولكنها وجدت الدولة الصفوية الناشئة عقبة كبرى أمامها.

ومع أن مركز الدولة العثمانية كان خارج البلاد العربية، ومع أنها لم تتخذ العربية لغة رسمية كالدول السابقة (وبالتالي لم تتعرّب)، فإنها كإمارة جهاد، وجدت قبولاً حيناً وترحيباً حيناً آخر في البلاد العربية.

يلاحظ في جميع الحالات أن الغزو الخارجي أدى إلى رد فعل إسلامي تحت راية الجهاد، وإلى نوع من توحيد القوى والبلاد، كما أن حركة الجهاد أورثت من يقوم بها منزلة رفيعة. وهنا يذكر أن الاقتران واضح بين الإسلام والعروبة، كما أن الثقافة العربية في جوهرها عربية إسلامية.

ومن ناحية ثانية، بقيت فكرة الأمة العربية قائمة في الفكر وفي الضمير الشعبي، ولعلها تكون أوضح تجاه التحديات الداخلية. فالحركة الشعوبية التي تصدّت للعرب وركّزت هجماتها على العروبة في الإسلام، أدت إلى رد فعل في إطار العربية، وتمثل ذلك في الدفاع عن اللغة والثقافة العربيتين، وإلى العناية بالتراث الثقافي العربي ـ وبخاصة الشعر ـ وإلى تأكيد المزايا الخلقية والأدبية للعرب، الأمر الذي أهّلهم لحمل الرسالة، كما رافق ذلك تأكيد الاستمرار الثقافي للعرب قبل الإسلام وبعده. وفي نطاق هذا الرد جاء تأكيد العربية رابطة أساسية. وساعد هذا التحدي على توضيح مفهوم الأمة العربية وتحديده في الفكر.

هذا، ونجد صدى لمفهوم العروبة في القصص الشعبي، في **ألف ليلة وليلة**، في إطار شبه تاريخي وفي نطاق المواجهة بين العرب وغيرهم. وفي فترة الحروب الصليبية، والتعبئة للجهاد، نجد عودة إلى دور العرب في الفتوحات، وإلى حملهم الرسالة، وتمثل ذلك في إنتاج أدبي (شعبي) بين القصة والتاريخ لدفع الهمم للجهاد، كما في كتب الفتوح المنسوبة إلى الواقدي، وفي قصة الأميرة ذات الهمّة، وقصص السيد البطل.

واستمر مفهوم الأمة العربية أو العرب في الشعر وفي الأدب. وفي الفترة الحديثة، وبانتشار الآراء الحديثة، إضافة إلى حالة التخلف، عاد تأكيد رسالة العرب ودورهم في التاريخ الإسلامي، واقتران العروبة بالإسلام. واتجهت الدعوات ابتداء إلى نهضة العرب، وتأكيد رابطة اللغة والثقافة مع الإشارة إلى روابط أخرى، دون الدعوة إلى كيان سياسي خاص، وذلك لوجود الخطر الغربي وللترابط بين العروبة والإسلام.

ولكن التحدي الداخلي الذي تمثل في سياسة الاتحاد والترقي، التي نهجت منهجاً تركياً، واتخذت سياسة التتريك التي تعرّضت للعربية، ولّد رد فعل قوياً لدى العرب. ولما عجز الاتحاديون عن حماية بعض البلاد العربية من الغزو الغربي، ودخولهم الحرب في صف دولة غربية، فإنهم نكصوا عن فكرة الجهاد التي قامت عليها الدولة العثمانية، وكان على العرب أن يتدبروا أمرهم، وأن ينظروا إلى المستقبل.

وجاء الردّ في حركة عربية شرقية تقرن بين العروبة والإسلام، وتسعى إلى نهضة العرب ووحدتهم، وترى في ذلك عزاً للعروبة والإسلام.

الفصل التاسع

حول الحوار القومي ـ الديني(*)

(*) نُشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٣٠ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩)، ص ١٤ ـ ١٨.

- ١ -

إن الأمة العربية (في عامتها) عربية بلغتها، إسلامية في تراثها ووجهتها. وقد تكوّنت في مسيرتها التاريخية على أساس لغوي ثقافي، وعروبتها تقوم على ذلك.

إن فكرة «العربية» رابطة، فكرة إسلامية تجد أصولها في القرآن والحديث، وهي فكرة حيّة تعطي الأمة مجالاً غير محدود للاتساع. أما الفكرة السابقة، فكرة النسب (أو الجنس) فهي قبلية محدودة، وقد تراجعت نتيجة التطور الاجتماعي الاقتصادي وانتصار المفاهيم الإسلامية عبر فترة تتجاوز القرنين.

وكانت العربية لغة بلاد الإسلام لفترة تتعدّى الثلاثة قرون، فهي لغة الإدارة وهي لغة الثقافة والآداب والعلوم. وقد شارك في التكوين الثقافي المسلمون من عرب ومستعربة، كما ساهم فيه غير المسلمين من أهل العربية، سليقة أو تعلماً.

ثم اتخذت لغات أخرى في دار الإسلام، الفارسية أولاً (منذ نهاية القرن الثالث)، والتركية في ما بعد. وبذا صار التراث المكتوب بالعربية تراث الناطقين بها، بصرف النظر عن أصولهم أو عقيدتهم أو اتجاهاتهم (وتراث بقية المسلمين في الدراسات الإسلامية).

هكذا تمثلت فكرة الأمة العربية على أساس لغوي ثقافي في كتابات المفكرين العرب المسلمين منذ القرن الثالث الهجري. وقد تبلورت الفكرة في فترة التجزئة السياسية لتبقى الأمة (لا الدولة) الإطار القائم للوحدة. وهذا واضح في كتابات أدباء ومؤرّخين وفقهاء وفلاسفة ومفكّرين آخرين من العرب المسلمين حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وفي الشعر عبر العصور.

دخل العرب في المشرق والمغرب في الدولة العثمانية، في القرن السادس عشر، وهي أول مرة يكونون فيها في إطار سياسي واحد منذ قرون. وكانت هذه

الدولة في مؤسساتها وثقافتها إسلامية، ولم تختلف عن الدول السابقة إلا في اتخاذها اللغة العثمانية بدل العربية، وهذه أول مرة يفصل فيها بين الإسلام والعربية على نطاق رسمي.

حملت الدولة العثمانية راية الجهاد، وواجهت الغرب في أوروبا الشرقية، كما ساهمت بفعالية في رد غاراته عن المغرب العربي، ثم حملت الراية في الدفاع عن دار الإسلام.

وحين بان تراجعها العسكري في القرن الثامن عشر، اتجهت إلى إعادة النظر في بنيتها ومؤسساتها لتكتسب القوة التي تواجه بها الغرب، وبدأت جهودها الإصلاحية، راغبة أو مدفوعة بضغط الغرب. وهكذا جاءت التنظيمات في القرن التاسع عشر، واستغرقت حوالى ثلثي القرن. حاولت الدولة أن تحافظ على صفتها الإسلامية، وأن تدخل التعليم الحديث والقوانين والمؤسسات الحديثة، وبالتالي أحدثت ازدواجية في هذه الحقول حين تركت القديم على حاله وأدخلت الجديد. وأكد هذه الحال في البلاد العربية سياسة محمد علي ومشاريعه في مصر التي اتخذت اتجاهاً مماثلاً. أدت هذه التنظيمات إلى ازدواجية في الفكر والثقافة، تأكدت بإعداد نوعين من المثقفين.

وباستثناء مصر التي بدأ التجديد فيها منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر، فإن خط التنظيمات أثر في البلاد العربية الأخرى في النصف الثاني للقرن التاسع عشر.

بدأ التنبه والوعي في البلاد العربية لمواجهة الانحلال الداخلي والغزو الخارجي، في إطار الإسلام والعربية.

ففي الاتجاه الإسلامي، يلاحظ ظهور حركات إحياء أو تجديد، ومواجهة لموجات الغزو الخارجي تحت راية الجهاد. يلاحظ ظهور حركات إصلاحية في العصر الحديث، مثل الوهّابية ثم السنوسية والمهدية، التي اصطدمت بالتوسع الغربي. ونرى حركة رد فكري على الخطر الخارجي الغربي ـ كما يبدو لدى الأفغاني الذي ركّز على مواجهة الغزو السياسي الغربي وعلى إيقاظ الأفكار، أو محمد عبده الذي أراد الإصلاح بالتركيز على التعليم، ثم رشيد رضا الذي سار على خط محمد عبده، وذهب أبعد منه في تأكيد الإسلام السلفي.

وظهر الوعي في خط الوطنية في مصر، وأكد وحدة أبناء الوطن والمساواة

بينهم، وحرية الوطن، واتجه إلى تأكيد العربية قاعدة؛ ظهر في مصر ابتداء، ثم في الشام، وهو خط يتصل بالتراث من جهة، ويتأثر بفكر الثورة الفرنسية. والفكرة الوطنية هنا تتصل بظروف البلاد وتواجه الطائفية في مصر وبلاد الشام.

والوجه الآخر للوعي وجهة العروبة/القومية، وجذور الفكرة في التراث، وتأكيد العربية (لغة وثقافة) رابطة. وجدت هذه الوجهة بداياتها في نطاق الخط الإسلامي، أو بين من نشأوا في الثقافة العربية الإسلامية وتعرّضوا للأفكار الحديثة. وهنا تقترن العروبة بالإسلام، وهذا واضح في الخط العربي في بلاد الشام وفي العراق. وعلى العموم كان الاتجاه العربي/القومي قبل الحرب العامة الأولى اتجاهاً عربياً إسلامياً، وإن تأثر بالآراء الغربية. ولذا كانت الدعوة إلى الإصلاح والنهضة بالعربية في إطار العثمانية. وكان الخطر الغربي عاملاً أساسياً في الالتزام بالعثمانية رغم اتجاه الاتحاد والترقي وجهة طورانية، وأخذها بسياسة التتريك وبالمركزية القوية. وحين سلبت جمعية الاتحاد والترقي الخلافة دورها، وحين تخلت عن مفهوم الجهاد، وعجزت عن حماية البلاد العربية من الغزو الغربي، اتجهت الحركة العربية/القومية وجهة استقلالية، وخرجت على الاتحاد والترقي، مع تأكيد الصلة العضوية بين الإسلام والعربية.

ـ ٢ ـ

أفضت الحرب العامة الأولى إلى شمول الهيمنة الغربية البلاد العربية، وإلى التجزئة وقيام كيانات إقليمية. كان التحدي في بلاد الهلال الخصيب قبل الحرب داخلياً، مع وجود التعدد الديني، وكان الاتجاه إلى العروبة. أما في مصر وشمال أفريقيا فكان التحدي خارجياً، فجاء تأكيد الإسلام والعربية.

والآن صار الغزو الغربي شاملاً والتحدّي مباشراً.

ويلاحظ في المؤسسات والتعليم والقوانين والحياة الاجتماعية متابعة خط التنظيمات أو تجاوزه في الأخذ عن الغرب، في ظروف الهيمنة الغربية، وتأكيد الازدواجية الفكرية والثقافية وتعميق الفجوة في المجتمع.

وأدت ظروف التجزئة إلى قيام حركات وطنية، دون أن تهمل الأفكار الوحدوية. فالفكرة العربية/القومية كانت قائمة ولا ينتظر أن يبرز دورها الوحدوي إلا بعد أن تتخلص البلاد من الهيمنة الأجنبية.

وأخذت الفكرة العربية/القومية (في المشرق) تؤكد الآن اللغة والثقافة والتاريخ، ولم تكن امتداداً عفوياً لما كانت عليه قبل الحرب. ولم تكن للفكرة أو الحركة العربية/القومية نظرة شاملة أو برنامج متكامل، إنما هي دعوة إلى العمل على تحرير كل بلد من التبعية، والدعوة إلى الوحدة العربية، وتأكيد التاريخ والتراث في الثقافة.

واتجه الفكر العربي القومي إلى إطار أو محتوى، في التراث، أو في الليبرالية، أو في الاشتراكية، دون قبول للتقليد. وتنوّعت الخطوط بين رومنطيقية ومحافظة وتقدمية، وهذه اجتهادات رهينة بظروفها. وقد تعرّضت للانتكاس أو التراجع، وبخاصة بعد عام ١٩٦٧، لتبدأ في التفكير بالمراجعة والالتفات إلى طبيعتها العربية والإسلامية.

ـ وفي الفكر الإسلامي، كان تأكيد مواجهة الاستعمار بأشكاله، واستعادة الهوية الإسلامية. وهنا يأتي دور حسن البنا ـ حركة الإخوان المسلمين ـ في ظروف طغيان الغزو الغربي، ثم تطور الحركة في ظروف المجابهة الداخلية، وفشل الأنظمة العربية بأنواعها في مواجهة العدوان الصهيوني الاستعماري، وبخاصة بعد عام ١٩٦٧، واتساع الحركة الإسلامية، والاتجاه المتزايد إلى الأصولية، وأحياناً إلى العنف لدى بعض الجماعات الإسلامية.

ـ ٣ ـ

بعد هذا نتساءل عن مجال الخلاف والالتقاء بين الحركة الإسلامية والحركة العربية، في إطار الحدّ الأدنى المشترك بين الاتجاهات في الخط الإسلامي وفي الخط العربي القومي.

ابتداء لا تناقض بين الفكرة العربية/القومية والإسلام، لأن الأولى تقوم على رابطة لغوية ثقافية وراء تكوين الأمة (في الإسلام)، فهي رابطة طبيعية، بينما الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة.

ولكن الاختلاف يرد في المقابلة بين الحركة العربية/القومية والحركة الإسلامية (الصحوة).

ويلاحظ أن التباعد والحدّة في الحركات الإسلامية يتناسبان بصورة عكسية مع درجة الحرية والمشاركة في الحياة العامة. ولا مجال للحوار إذا كانت القوة والعنف طريق التغيير.

ثم يأتي تحديد القضايا الأساسية للحوار. ويمكن الإشارة إلى الأمور التالية:

ـ نحتاج ابتداء إلى تحديد بعض المفاهيم الأساسية وتوضيحها. ما طبيعة القومية العربية؟

هل هي مستوردة أم هي العروبة بشكلها الحديث؟ هل القومية عنصرية استعلائية أم أنها ثقافية؟ هل هي عدوانية أم أنها تحررية؟ ما طبيعة الحركة الإسلامية (الصحوة)؟ وما وجهتها، وهل لها نظرة مستقبلية؟

ـ الوحدة: هل فكرة الوحدة العربية مشروعة؟ هل هي ضرورية في نظر الحركة الإسلامية؟ هل يلزم تأييد الخط الإسلامي لتحقيق الوحدة العربية؟ هل الوحدة العربية ضرورية لنهضة الإسلام؟ ماذا يفهم بالوحدة الإسلامية: فكرة الأمة الواحدة؟ أم الوحدة السياسية أم كلاهما؟ هل للعرب رسالة فيها؟ هل يسند الاتجاه القومي التعاون الإسلامي؟ وبالتالي هل يفترض تعاون الاتجاهين في تحقيق الهدفين؟

ـ نظام الحكم ـ الديمقراطية/الشورى: الحديث عن النظام الإسلامي يتناول بعض الخطوط العريضة ويشير إلى المبادئ والقيم دون الدخول في التفاصيل، ربما لأن الوقت لم يحن بعد، وربما لأن ذلك يؤدي إلى تباين في الاجتهاد وإلى اختلاف ليس هذا وقته.

ولن نناقش الشورى أو الديمقراطية، فالشورى لم تطبق إلا في فترة قصيرة، والديمقراطية لم تجد التطبيق المنشود، ولم ننجح في تكوين المؤسسات في الماضي والحاضر، وتبقى الإشارة إلى المفاهيم العامة والفكر.

ونتساءل: كيف يأتي الحاكم؟ بالانتخاب؟ أم بغيره؟ من يشارك في انتخاب الحاكم؟ الأمة؟ ممثلو الأمة؟ ما طبيعة الصلة بين الحاكم والأمة؟ هل هي صلة عقد، أم ماذا؟ هل الحاكم مسؤول أمام الأمة؟ هل لها مراقبته وعزله؟ وكيف يعزل؟ بالثورة أم عن طريق المؤسسات؟ هل الحاكم ملزم برأي ممثلي الأمة أم لا؟ ومن يمثل الأمة وكيف؟ ومن هم ممثلو الأمة وكيف يصبحون كذلك؟

قد تلتقي في الإجابات أو في كثير منها آراء المنادين بالشورى وآراء القائلين

بالديمقراطية، ولكن المشكلة الأولى في تاريخ الجماعات الإسلامية هي مشكلة تكوين مؤسسات، فهل تفيد من تجارب الغير؟ هل نأخذ متطلبات العصر والتطور في الاعتبار؟

ـ وهنا تبرز قضية الحرية: هل نؤمن جميعاً بحرية التفكير والتعبير والنشر؟ وبحرية التنظيم السياسي؟ هل تتجزأ الحرية أم أنها واحدة للجميع؟ هل يمكن أن تكون حرية دون مساواة؟

ـ ويتصل بنظام الحكم مسألة التعددية: قد يشار إلى تعدد الأحزاب/المذاهب في الإسلام، أو إلى الأحزاب في الديمقراطية، لتبرير التعددية، وقد يقال: يكفي حزب إصلاح واحد ببرنامج يعبّر عن قاعدة الدولة أو نظامها. هل يمكن أن تتحقق الحرية أو الشورى أو الديمقراطية بحزب واحد؟ هل يكون الحزب الواحد سبيلاً إلى الفرض أو القمع؟

هل تعدد الأحزاب ضروري للتعبير عن الاتجاهات والاجتهادات في المجتمع؟ هل من حدود أو شرائط للتعددية؟ وإن وجدت حدود، فهل تفضي إلى ضرب التعددية وشلّ الاجتهاد؟ هل التعددية سبيل إغناء الفكر والحركة أم سبيل فرقة؟ هل في تجارب هذه الأمة وغيرها ما يعزّز وجهة أو أخرى؟ هل توجد تعددية (مذهبية أو بشرية) في الشعب الواحد أو الأمة الواحدة؟ هل تتمثل هذه في تعدد الأحزاب أو الهيئات؟ هل يمكن أن تكون تعددية دون مساواة تامة شاملة؟

هذا يقودنا إلى معاملة غير المسلمين في البلاد: في النظر إلى غير المسلمين، هل يكفي النظر إلى أوضاع تاريخية وإلى حالات سابقة فردية، أو إلى جماعات، لتقدير الموقف؟ ألا يلزم فهم طبيعة الأوضاع الحالية وروح العصر؟

فرضت الجزية على غير المسلمين، لكنها لم تؤخذ منهم حين شاركوا في القتال مع المسلمين. الدولة العثمانية رفعت الجزية عمّن يدخل الجيش منهم، واعتبرت «الجهادية» بدل الخدمة العسكرية لمن لا يدخل. وهم الآن في الجيش كغيرهم، كما شاركوا في الحركات الوطنية والاستقلالية. وكانت الدولة الإسلامية توفر لهم الحماية (وهم غير مسلحين)، وهم الآن يشاركون في الدفاع عن البلاد وحمايتها.

ماذا تعني عبارات «المساواة التامة» و«لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، في

أدبيات الحركة الإسلامية في الحديث عن غير المسلمين؟ هل هي المساواة في الحقوق السياسية والمدنية؟

ماذا نفهم بالقول: إن «الذمة» تعطي أهلها ما يشبه في عصرنا الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها، فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين؟ المواطنون سواء في منظار المواطنة.

هل يشارك غير المسلمين في المجالس النيابية والوظائف بنسبة عددهم، أي على أساس طائفي؟ أم نأخذ بالمساواة، فنفتح الباب وفق الكفاءة في كل الوظائف عدا الوظائف الدينية؟ ألا نجد السبيل في إعطاء الحريات والمساواة للجميع والتمثيل في المجالس والهيئات؟

ـ في حقل التفكير الاقتصادي يقدم الإسلام مبادئ عامة ويقرر مبادئ أخلاقية وقِيَماً توجّه الاقتصاد إلى العدالة: المال لله والإنسان مستخلف. مصادر الثروة الطبيعية ملك للأمة. الربا حرام. الاحتكار ممنوع. هذه وغيرها من القيم والتوجيهات يمكن أن تساعد على نظام اقتصادي جديد. ولكننا في عصر شهد تطوراً ضخماً في الآراء والمؤسسات الاقتصادية، ولا بد من الانفتاح الذي يفيد من الفكر والممارسات في نطاق تحقيق أهدافه وتطلعاته، بما في ذلك التنمية والخلاص من التبعية الاقتصادية. والمهم أن لا تكون الوجهة التقليد، إذ جرب ذلك في نظام اقتصادي اجتماعي أو آخر دون جدوى.

ـ الموقف من الحضارة الغربية: إن المواجهة مع الغرب وعدوانه (في القرنين الأخيرين) وما يبدو من روح صليبية منه أحياناً، وما تعرّضنا له من استغلال وتبعية اقتصادية، وما لذلك من نتائج سلبية، كله أثّر ويؤثر في النظرة إليه. ولكن قضية الحضارة أساسية في المجتمعات الحديثة.

ما هي النظرة إلى الحضارة الغربية؟ أهي تجزيئية أم شاملة؟ ماذا يراد بأخذ أفضل ما في الحضارة الغربية، وماذا يعني ذلك؟ هل يمكن التجزئة أم يراد الأخذ والردّ الواعي؟ وهل يكون ذلك بالفرض من جهة، أم يكون حرّاً؟

وهل تكون الوجهة الانفتاح على الفكر؟ ماذا يراد بالاستقلال الفكري والثقافي؟ ما المراد بالغزو الفكري؟ هل المقصود ما يؤدي إليه الفرض أو التقليد؟ ماذا عن التفاعل الثقافي الحر؟ ألا يلزم الاطلاع والفهم في حالتي الأخذ والرفض؟

ما الموقف من العلوم والتقانة؟ هل يمكن أن تؤخذ هذه دون الأساس النظري والنهج الفكري فيها؟ هل حرية الفكر تعطي المجال للآراء والأيديولوجيات الأخرى أن تعرض وتبحث؟ هل في تجارب الأمة الحضارية في الماضي ما يساعد على وضوح الموقف الآن؟

بعبارة عامة، هل نفيد من تجارب وفكر الآخرين في شتى المجالات، أم نحذر ذلك؟

الفصل العاشر

هوية الأمة العربية في مواجهة التحديات(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي العاشر لمجمع اللغة العربية الأردني ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

- ١ -

تواجه الأمة العربية في الفترة المعاصرة تحديات خارجية وتحديات داخلية.

وقد نبدأ بالغزو الغربي لهذه الأمة لنشير إلى ما مثله من تحدٍ حضاري وتهديد للهوية، وإلى استعمار رافقه تمزيق البلاد ومحاولة للاستحواذ على الثروات وسعي إلى فرض التبعية.

وقد نصل إلى أزمة الخليج وما أحدثته من دمار وتمزّق. حدث هذا والأمة في حالة تخلّف، تسعى إلى بناء نفسها، والغرب في تقدم متسارع. كل هذا معروف.

وقد نشير إلى محاولات للتحديث والنهضة، بدءاً بتحديث الجيش والسلاح، إلى إنشاء المدارس وتحديث التعليم لمواجهة الغرب بأسلحته دون استيعاب لعلمه، وإحداث ازدواجية فكرية وثقافية.

كما قد نشير إلى السعي إلى الإحياء والنهضة بحركات إسلامية: سلفية أو تحديثية إصلاحية، أو أصولية كما يقال، أو عربية قومية.

ثم نلتفت، فنرى من بدأ في هذا الاتجاه لبناء المجتمع بعدنا، مثل اليابان، قد تجاوز التخلف وامتلك عناصر القوة. وقد يكون أدرك سبيل تطبيع العلم قبل أن ندركه، ولكننا نراه وقد امتد به الزمن في تحركه، في حين تألّب الغرب علينا في بداية المسيرة وبذل كل جهد ليقطع الطريق أو ليحرفه . . . وإذا كان غيرنا حافظ على وحدته، كان علينا أن نسعى في سبيل الوحدة لنجد الغرب يقف في وجهنا كلما قامت حركة بيننا تتجه نحو الوحدة لقرن أو أكثر، إسلامية المنحى أو عربية الاتجاه.

كما ساند إسرائيل لتحدث نزفاً دائماً في القوى والثروة، ولتسهم في كيل الضربات لبوادر التحرك والنهضة، ولتؤكد التمزّق.

ولا أريد أن أنسب ما نعاني إلى التحديات الخارجية وحدها، فلدينا تحدّي التخلف، والتجزئة، وغياب المؤسسات، وانعدام الحرية وغيرها، ولكني أريد أن أبيّن الطريق.

وهبّت رياح التغيير في الغرب؛ اتجاه نحو الإصلاح في طريق الديمقراطية في روسيا ليمتد إلى الكتلة الشرقية بكاملها، وتحرك في طريق الكيانات الإثنية أو القومية، واتجاه نحو تفرد قوة عظمى في الساحة الدولية. وكان تساؤل: هل نحن خارج الإطار العالمي أو ستتحرك في وجهة مصير نختاره، أو ننتظر أن يغيّر غيرُنا وضعَنا؟

وجاءت أزمة الخليج لتعصف. وكان واضحاً أن ما يسمّى بالنظام العربي فقد فاعليته وتخطته الأحداث، وأنه بحاجة إلى إعادة النظر، أو إلى إقامة نظام عربي جديد.

جاءت أزمة الخليج تهزّ الأمة بعنف، ولن نسأل إن كانت نتيجة لانقسام البلاد العربية ولعجز النظام العربي، أو كانت سبباً لتدهور النظام العربي.

ولكنها تمثلت في كسر بوادر الإرادة العربية المستقلة، وفي السيطرة على الثروة الطبيعية الأساس (النفط)، وفي ضرب أي تطبيع للتقانة والانتقال من نمط الاستهلاك في العلم إلى الاتجاه نحو المشاركة فيه، وإلى تعميق الانقسامات لتتجاوز الحكومات والأنظمة إلى المثقفين، وإلى تحويل تجربة المجتمع العربي إلى صورة جوفاء. . كما كشفت عن عجز الجامعة العربية، وانتهت إلى التشكيك بوجود الأمة إن لم نقل الهوية. ولكنها في الوقت نفسه أثارت فكرة التضامن العربي والإسلامي على المستوى الشعبي، وكشفت عن وحدة الشعور العربي الإسلامي في المغرب والمشرق، وفتحت الباب بشكل أوسع أمام حوار أكبر بين النخب الإسلامية والقومية.

ـ ٢ ـ

يرى البعض أن الدور الحضاري للأمة قد يتحدد بالتحديات التي تتعرض لها، والردّ على هذه التحديات.

والتحدي الأكبر في العصر الحديث كان وما يزال يتمثل في المواجهة مع الغرب، في الماضي القريب والحاضر.

تمثل التحدي أولاً في الغزو الغربي الاستعماري الذي بدأ بالأطراف، ثم اتجه إلى المركز، ورافقته التجزئة السياسية والعمل على فرض التبعية الاقتصادية، وكان الصراع لتحرير الأوطان، ولتحرير الإرادة العربية والإسلامية، ولتجاوز

التبعية، ولكننا جوبهنا بركيزة استعمارية استيطانية توسعية في قلب الأمة حتى صارت التحدّي الأخطر.

وانتقلنا من الاستعمار التقليدي إلى الجديد الذي يسخّر البشر والموارد لخدمة مصالحه ويربط الاقتصاد به، وكانت الولايات المتحدة طليعته ورائدته.

وبعد انهيار الشيوعية، وما رافق حرب الخليج من تعبئة غربية، بدت بوادر التحول إلى وضع جديد، تتفرد فيه بالعالم قوة عظمى هي الولايات المتحدة، تنادي بالشرعية تحت مظلة الأمم المتحدة، وبحقوق الإنسان، وبالدعوة إلى الحلول السلمية للمشكلات الإقليمية، لتفرض السلام الذي تريد، الذي يخدم مصالحها بالقوة أو بغيرها، ولتتخذ ما يناسبها من مقاييس لا تخلو من ازدواجية وغياب القيم في التعامل الدولي.

ووجدت الأمة نفسها في حالة ضعف وفرقة، إنْ لم نقل حالة عجز عن مواجهة مشكلاتها الرئيسية، وتركت الأبواب مفتوحة للتدخل والهيمنة الخارجية.

إن هذا الوضع يتطلب جهوداً كبيرة للارتقاء إلى مستوى التحديات للإصلاح ولتخطّي الخلافات مع السعي إلى المزيد من التلاحم بين البلاد العربية.

وما يلاحظ في النظام العربي توزّع عناصر القوة بشكل يحول دون قدرة أي قطر عربي بمفرده على قيادة النظام العربي، فتعدد القوى والتنافس بين بعضها البعض يمنع القدرة على المواجهة.

والجامعة العربية التي أقيمت لتنظيم التعاون بين البلاد العربية وتنسيقه في إطار المحافظة على سيادتها، لم تتمكن أو تُمكّن من الجمع والتوحيد، وفقدت مجال الفاعلية الذي كان لها.

ومن هنا ظهرت أزمة النظام العربي في أواخر الثمانينيات، أو اختلال العلاقات العربية، الأمر الذي أدى إلى غياب إرادة عربية واحدة، وقوّى الاتجاه إلى تأكيد الدولة القطرية، وتغليب المصالح القطرية والجزئية على العربية.

ولكن الدولة القطرية في عصر التكتلات أو القوة الطاغية لا توحي بالأمن أو الثقة (وقد ثبت فشلها). لذا هُدّد الأمن العربي من أكثر من مصدر.

هذا إلى التقلّص المتزايد لاستقلاليه النظام العربي (قدرته على الحركة إزاء النظام الدولي). وكان من أثر الثروة النفطية (المقترنة بالقطرية) مزيد من دمج

اقتصاد عدد من الأقطار العربية بالنظام الرأسمالي العالمي وتعاظم المصالح الاقتصادية الغربية في البلاد النفطية.

كل هذا يتطلب التفكير في تكوين نظام جديد في مستوى التحديات. التحدي الرئيسي هنا هو التجزئة المضادة للاتجاهات الموحّدة. وقد وقف الغرب دائماً في وجه المحاولات الوحدوية، تحت راية إسلامية أو عربية. وكل حركة نحو الوحدة قاومها الغرب في الماضي والحاضر. وقد تلتقي المصالح الإقليمية مع وجهة المصالح الغربية عمداً أو دون عمد، كما حصل غير مرة، مما يزيد في خطر التجزئة.

وفي فترات الأزمات الكبرى، يظهر اتجاه الشعوب الوحدوي بصورة عفوية.

إن التهديد الأخطر هو إسرائيل، التي تسعى إلى تقسيم المنطقة العربية وبلقنتها.

وسعت إسرائيل من مفهومها الأمني لكي تشمل منطقة الشرق الأوسط باكستان شرقاً وأوغندا جنوباً (الهجوم على المفاعل النووي العراقي، حزيران/يونيو ١٩٨١، والغارة على تونس في الأول من تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦). الخطر العسكري الإسرائيلي استهدف تحقيق التفوق العددي والنوعي على أي قطر عربي على حدة (ومن هنا أهمية التجزئة لها) مع التفرّد (الآن) في المجال النووي، وتقدم واضح في مجال الصناعة العسكرية.

وإسرائيل مشروع لم تكتمل ملامحه النهائية بعد، برأي أصحابه، إنه مشروع قابل للامتداد والتوسع والسيطرة. وهي قبل دخولها مرحلة التفاوض وبعدها تتطلع إلى تكثيف الاستيطان في الأراضي الفلسطينية والعربية المحتلة عام ١٩٦٧، لتكريس الواقع الذي تريده، في ما يفترض أن يكون فترة (انتقالية)، فلا يبقى على أرض الواقع ما يتفاوض عليه عملياً. كما أنها تعمل على متابعة الهجرة لليهود السوفيات وتنشيطها.

وفي هذا الوضع، فإن قدرة الطرف العربي على التأثير في العلاقات الأمريكية ـ الإسرائيلية ضئيلة.

ولكن الانتفاضة في الضفة الغربية وقطاع غزة من فلسطين المحتلة (بدأت في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧) تمثل تحدياً جديداً وغير تقليدي لإسرائيل، مما يبيّن أهمية دعمها (التلاحم معها وتصعيدها). وعلى كل، وبصرف النظر عمّا يجري للتسوية، فإن الخطر الإسرائيلي باق، وتهديده مستمر.

لست بصدد المبالغة في تصوير الأخطار، أو في كشف حالة الضعف العربي، بل أقول: إننا بحاجة إلى إعادة نظر في التفكير والنظرة إلى المستقبل.

ـ ٣ ـ

إن التحدّي الأول للأمة هو تحدّي الوحدة أمام التجزئة. فالوطن العربي يتعرّض كمجتمع، وثقافة، وحضارة، لمواجهة شاملة، ولن يستطيع تجاوز الأزمات أو تحرير إرادته إن لم ينجح في العمل باتجاه الوحدة بشكل أو بآخر.

هذا يثير تساؤلات: هل الخيار بين الوحدة/الاتحاد، وعدمها، أو أن هناك خطوات ومراحل يمكن اتخاذها، مثل تشجيع أية خطوات توحيدية أو مؤسسات ومخططات عربية؟ كيف تعالج مسألة الانتماء المزدوج بين القطري والعربي؟ هل يدخل عنصر القوة في مجال العمل الوحدوي؟ هل يتجه العمل الوحدوي إلى الجماهير لدعمه؟ وهل يكون الأسلوب الديمقراطي سبيل إقرار الوحدة/الاتحاد؟

ألم تكشف الجماهير بصورة عفوية في الأزمات عن تحدّي الهيمنة الاستعمارية، أمريكية وغربية؟ ألم تتخذ وجهة وحدوية وتناصر استقلال الإرادة العربية؟

كيف تعالج مشكلة الأقليات والجماعات الإثنية (البشرية) المختلفة في الوطن العربي؟ كيف يمكن تجاهل الاختلاف في الظواهر الاجتماعية والاقتصادية السائدة في الوطن العربي؟ كيف نتعامل مع الاختلاف بين أسس شرعية النظم السياسية العربية القائمة؟

ألا توجد حاجة إلى وضع رؤية متكاملة أو شبه ذلك بالنسبة إلى موضوع الوحدة/ الاتحاد من حيث الاتجاه والمؤسسات، وربما الآلية؟ ألا نفحص جهودنا السابقة في هذا الاتجاه لنتبيّن الثغر، ولننقد الفرضيات، ولنقوّم الخطوات، ونقف على أرضية أصلب للمستقبل؟

قد يشار إلى خطوات على الطريق، مثل إقامة نوع من الاتحادات الإقليمية، أو تعزيز الجامعة العربية ومحاولة إصلاح نظامها لتكون أداة توحيد لا أداة تحييد، أو إقامة تنظيمات ومؤسسات عربية عامة، تبدأ متواضعة وفعّالة. ثم ألا يعتمد كل هذا على توافر الإرادة السياسية الفاعلة؟

ألا نلاحظ هنا غياب القاعدة الشعبية للتضامن العربي، إذ الشعوب العربية هي بحق البعد الغائب في تجارب التضامن والتكامل العربي؟

ألا نلاحظ ـ كما حصل أثناء الأزمة ـ أنه لم تسلم مجموعة أو تيار سياسي من تحليلات ومواقف متناقضة داخل الكيان السياسي أو الحزبي الواحد؟ ألم تظهر الأحداث انعدام الرؤية المستقبلية الجادة مع انفصام عن الواقع؟

وإذا أريد للعمل الوحدوي ألاّ يكون مشروعاً فردياً، بل مشروعاً يستند إلى القواعد الشعبية وإلى إسناد الجماهير، فلنتذكر أن الشعوب ليست لديها مؤسسات للتعبير عن تطلعاتها؛ إذ كانت تكتفي عادة بالتعبير العفوي عن وجهتها ورغباتها.

وهذا يأخذنا إلى **التحدي السياسي الآخر**، تحدي الديمقراطية أو الشورى، بما يتطلبه ذلك من توفير الحريات واحترام حقوق الإنسان.

لقد دلّت الخبرات والتجارب على أن الديمقراطية يجب أن تأتي في مقدمة الأولويات. إن التاريخ المعاصر للمنطقة يؤكد أن معظم الأزمات فيها ـ بما فيها أزمة الخليج ـ تتصل بغياب الديمقراطية. ففي نطاق أنظمة سلطوية قد يتمتع الحاكم بصلاحيات غير محدودة تسمح له باتخاذ قرارات مستعجلة أو خطيرة قد لا تكون دائماً في صالح الأمة.

وفي هذه الحالة تبقى الأنظمة ضعيفة بنيوياً وعاجزة عن مجابهة التحديات، وبخاصة الخارجية دون مشاركة الشعب السياسية.

إن المستقبل للشعوب الحرة، وحرية الإنسان ضرورية لتفجير طاقاته، وشرط الحرية هو طرد المحتل الأجنبي. ثم إن الحرية مع التعددية السياسية، وحرية المجتمع المدني في تنظيم نفسه.

فلا بد من الاعتراف بحقوق الإنسان وبحرياته السياسية؛ حقه في التعبير عن آرائه ومعتقداته بمختلف الوسائل، وحقه في المعرفة وفي تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات، وحقه في المساواة، وحقه في المشاركة السياسية. والديمقراطية أو الشورى لا تكون دون مؤسسات تجسّد الفكر السياسي، وتنتقل بالديمقراطية/الشورى من إطار النظرية إلى واقع الممارسة.

ولدينا في تاريخنا الكثير من الفكر المتميز في الشورى، ولكن المشكلة التاريخية عندنا تتصل بغياب المؤسسات السياسية، ولا بد من معالجة هذه الثغرة إن أردنا أن يكون للفكر معنى.

إن **التحدّي الأكبر** للثقافة العربية الإسلامية، وللهوية، يتمثل في المواجهة مع الحضارة الغربية، وما يتصل بذلك من آثار.

وكان في طليعة هموم الأمة بعد موجة الغزو الثقافي والحضاري الغربي مسألة الهوية وما قد تتعرض له من تحريف أو طمس، والعمل على الحفاظ عليها وتثبيتها.

وواضح أن الغرب ـ أوروبا وأمريكا ـ يتجه إلى طمس الشخصية الثقافية للأمة وقيمها، وإلى التحدث عن ثقافة واحدة هي الغربية، وإلى الترويج لثقافة عالمية واحدة انتهت إليها البشرية.

ـ ٤ ـ

وكان السؤال: ما الموقف من الحضارة والثقافة الغربية؟

ابتداءً، المشكلة في الأساس، كما عرضت، تخلّف العرب والمسلمين تخلفاً واضحاً عن إنجازات الغرب في الفكر، في العلم والتكنولوجيا، في المؤسسات، بل قد ذهب بعضهم إلى الإشارة إلى قواعد السلوك ونمط التفكير، وليس في نظر هؤلاء من مشكلات لدى الأمة ما لا يحلّه العلم والعقلانية والتكنولوجيا. هل الحل، إذن، في تقليد جديد؟

رأى آخرون أن المشكلة تتلخص في إهمال التراث، وفي تخلي المسلمين عن أصول الدين ومبادئه وقواعده، وهي صالحة للتطبيق أبداً، وفي اتباعهم لفكر مستورد غريب عليهم ولثقافة بعيدة عنهم. هل الحل، إذن، في العودة إلى الأصول أو إلى فترة الإسلام الأولى؟

وبين الاتجاهين مسلك توفيقي يرى الالتفات إلى التراث مع الأخذ من خير ما جاء به الغرب. ويأتي السؤال: هل يمكن التجزئة في الثقافة والفكر؟ وهل يمكن فصل العلم والتكنولوجيا عن نواحي الفكر الأخرى، بل عن القيم والمثل؟

لن ندخل في جدل استمر طويلاً. ولكن هل يمكن البناء الثقافي دون قاعدة ثقافية أصيلة؟ هل يمكن استيعاب التكنولوجيا دون تطبيع؟ هل يستطيع التحرك والتقدم في الثقافة من لم تكن له هوية؟ هذه قضايا تستحق كل عناية وتفحص.

ولكن ما أسس هوية الأمة أو مقوّماتها؟ أمامنا أكثر من اجتهاد: بين من يرى الإجابة في الإسلام عقيدة ونظاماً للحياة، وبين من يرى الإجابة في العربية لغة وثقافة، وفي التراث.

وفي مواجهتنا للتحديات الخارجية والداخلية في العصور الحديثة وقبلها، كانت الهوية تتحدد بالعربية لغة وثقافة، وبالإسلام قاعدة ومحتوى.

هذا ويلاحظ أن جماهير الأمة العربية تحفظ في وجدانها هذا الترابط بين الإسلام والعربية، كما يتبيّن في فترات التأزم الحاد أو الشعور بالأخطار التي تهدّد الأمة.

ويرتبط بهذا مباشرة تأكيد أهمية العلاقات بين الوطن العربي ودول الجوار الإسلامية لانتمائها جميعاً إلى دائرة العقيدة والحضارة الإسلامية. والعلاقات القائمة معها الآن تمثل تحدياً جانبياً، له جذور تاريخية واختلافات حديثة. ويجدر بنا تأكيد الدائرة الإسلامية لاتخاذ موقف يعزّز وضع الجهتين.

عقدة الخلافات العربية ـ التركية، المسؤولية عن انهيار الدولة العثمانية، والإسكندرونة، ومياه الفرات، والاتجاه الغربي. وعقدة الخلافات الإيرانية ـ العراقية، نظرة كل طرف إلى دور الآخر في التاريخ، ومشاكل الحدود، وشط العرب، والجزر العربية الثلاث.

لا تعدو هذه الملاحظات أن تكون مؤشرات عامة. ولكن هذا المجال ما يزال تحيطه عموميات ويعوزه الوضوح، ويتطلب جهداً مركزاً ومتصلاً يتعدّى المفاهيم العامة والشعارات.

ـ ٥ ـ

ويكفي أن نشير هنا إلى اللغة العربية والتراث بملاحظات عامة:

فالعربية ليست مجرد وعاء للثقافة والتراث، على أهمية ذلك وخطورته، بل هي أيضاً أسلوب تفكير، ووسيلة اتصال واستمرار لوجود الأمة. واللغة تعني نظام القيم الجماعية والفردية من خلال تعابيرها ومفرداتها.

والعربية تعبّر عن المستوى الفكري والثقافي لأهلها ـ وهي بعد وقبل رابطة أولى بين أهلها ـ وهي التي ترسم إطار الهوية العربية.

والعربية لغة الثقافة، والثقافة ليست أدباً وحسب، كما يفترض، بل تشمل حقول المعرفة بما فيها العلوم، ويجب تأكيد هذه الناحية لئلا تكون ثقافة عرجاء. ومن هنا كان لازماً التدريس والبحث والكتابة في كافة الحقول بالعربية.

لقد ارتفعت الدعوة إلى التدريس بالعربية في جميع المراحل، بوصفها رابطة بين أبناء الأمة وأداة تربوية فعّالة في ترسيخ قيمها ومعالم شخصيتها، ولتسهم في تعميق وحدة الفكر بين أبنائها.

وإذا كان القرار السياسي لازماً لتعميم التعليم في مراحله المختلفة بالعربية، فيجب أن يتحمل أعضاء هيئة التدريس مسؤوليتهم بالمبادرة إلى التدريس بالعربية دون انتظار القرار، وربما ساعد ذلك على اتخاذه في وقت أقرب.

ويجب أن يكون البحث والكتابة بالعربية، فالبحث أساس للتقدم العلمي، كما هو لإغناء الثقافة. وبعد هذا فلن نتمكن من الإبداع والمساهمة في التقدم العلمي إن لم نكتب أبحاثنا بالعربية. ويجب أن تؤكد الجامعات ومراكز البحوث استعمال العربية في الأبحاث، فالتحدي الأكبر الذي يواجهنا في العلم والتكنولوجيا هو في هذا المجال.

وبعد هذا يجب التوسع في نشر العربية الفصيحة وإيجاد الوسائل اللازمة لذلك، لأن اللهجات العامية تبعد العامة عن الفكر وتضعف الصلة بين قادة الفكر والجماهير، وقد تعني الانقطاع عن جذور الثقافة وأصالتها، كما أنها تساعد على الفرقة بين أبناء البلاد العربية.

والتراث في صلب هوية الأمة، وفيه مقوّمات شخصيتها. هل لدينا مفهوم واحد للتراث؟ قد يفهم بالتراث كل نتاج المسيرة التاريخية للأمة من علوم (عربية، وإسلامية، وعلوم الأوائل)، وصناعات وفنون وقيم، وقد يُفهم به الإنتاج الفكري للأمة أو جانب منه، كأن يشار إلى الأدب أو الفقه والتشريع.

وقد يفكر بما هو حي من التراث أو الجوانب التي ما تزال تؤثر في حياتنا ونظرتنا. كل هذا يتطلب موقفاً ونظرة واضحة إلى التراث.

والحديث عن التراث يتصل بالاتجاه السائد عن «الأصالة» و«المعاصرة» أو الجمع بين ما يفهم بـ «التراث»، وما يفهم بـ «المعاصرة».

وهذا يثير نقطة أخرى: كيف نتعامل مع التراث؟ هل المراد إحياء التراث؟ إن هذا ييسّر التعرّف إلى التراث، ولكنه يمثل مرحلة أولية. لا بد بعد ذلك من تحليله وفهمه إذا أريد الإفادة منه في حياة الأمة.

وهنا نتساءل: هل نبحث في التراث لتسويغ مفاهيم وأمور وقيم حديثة بشكل انتقائي لإضفاء شرعية عليها؟ وهل يمكن أن تكون لنا أصالة عن هذا الطريق، أو نبحث في التراث عمّا يمكن أن يفيد في مواجهة مشاكلنا وحاجاتنا لصلته بتكويننا الحضاري والخلقي والنفسي والفني؟ قد يكون ذلك بصورة إيجابية أو يكون لتلافي سلبيات فشل، كما في «الشورى» و«المؤسسات».

ثم هل ندخل التراث في تكويننا الثقافي، وفي بناء الشخصية، وذلك بتمثل التراث أو جوانب منه وتقديمها إلى الناشئة ولغيرهم؟ إن هذه ناحية مهمة. وقد يكون ذلك بعرض نصوص وقراءات من الإنتاج الفكري والأدبي المتميز للأمة.

والتراث في فترات التجزئة له أهمية خاصة، ففي تمثّله والاستناد إليه تأكيد المشترك الذي يعزّز الاتجاه إلى الوحدة. التراث يمكن أن يكون عامل توجيه ثقافي ونفسي وأخلاقي وفني.

وبعد، فالتعرّف إلى إنجاز الأمة الحضاري في فترات ازدهارها، في مثل فترات القلق أو الضعف، فيه بعث للهمم واستعادة للثقة وإثارة للطموح، على أن يكون ذلك على أساس من الوعي والأمانة.

ويحسن أن نلاحظ أن العناية بالتراث يجب أن تكون بعيدة عن التعصّب أو الانغلاق أو التقليد. إنّ أزهى فترات الحضارة العربية الإسلامية كانت فترات الانفتاح والحيوية.

الفصل الحادي عشر

دور اللغة العربية في توحيد الأمة العربية ونهضتها(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في مجمع اللغة العربية الأردني السبت ١٨ شوال ١٤١٣هـ - ١٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٣م.

- ١ -

الحديث عن دور العربية في توحيد الأمة العربية ونهضتها يتطلب النظر إلى تكوين هذه الأمة في التاريخ، ودور اللغة في ذلك، ومفهوم المفكرين لأسس توحيد الأمة ومكان اللغة فيها.

كما يتطلب ملاحظة مدى صمود اللغة في وجه التحديات التي هددت وحدة الأمة، هذا إلى ملاحظة دورها في النهضة.

وهذه موضوعات واسعة طالما تناولتُها، ولا أجد مناصاً من الإيجاز، ومن تكرار آراء ومعلومات سبق أن أوردتها، وآمل أن يكون فيها بعض الجديد.

- ٢ -

أبيّن ابتداء أنّ الأمة تكوّنت عبر تطور طويل، وأنها لم تظهر بصورة عفوية أو مفاجئة.

وهناك عوامل متعددة تساهم في تكوين الأمة وتوحيدها، فالموقع الجغرافي له دوره، والبيئة الجغرافية، من أرض ومياه ومناخ لها تأثيرها، والمصالح الاقتصادية لها مجالها، واللغة والثقافة لهما أهميتهما.

وحين نتحدث عن اللغة نستطيع الافتراض أنها كانت دائماً واحدة، بل الفرضية الأقرب أنها كانت لها أصول أولية عامة، تتمثل في لغات أو لهجات، ثم تكوّنت لغة أدبية مشتركة مع الزمن، صارت لغة الشعر العربي. واللغة العربية من أقدم اللغات العروبية وأنقاها، وترجع بدايات المعرفة عنها إلى ما يتجاوز الألفي سنة ق.م. ولن نسأل: هل اللغة نُسبت إلى القوم الذين تحدثوا بها كما نُسبت البلاد في شبه الجزيرة إلى سكانها أو أن الذين تحدثوا بهذه اللغة نسبوا إليها. فنسبة اللغة إلى القوم تجعل الأنساب، حقيقة أو وهماً، أساس الأمة، ونسبة القوم إلى اللغة تجعل أساس الأمة ثقافياً، وتعطي اللغة الدور الأساسي في تكوين الأمة وتوحيدها.

والاتجاه أن الجزيرة العربية عموماً كانت فيها منطقتان لغويتان: الشمال والجنوب، وفي الوقت نفسه نسمع بوجود لغات (لهجات) في الشمال.

ولدينا كتابات عربية من القرن الخامس عشر قبل الميلاد، ونلاحظ تداخل لغات الشمال والجنوب حتى تعمّ لغة الشمال في الجنوب. ونقوش قرية الفاو (جنوب غرب الرياض) تشير إلى تداخل لغات الشمال والجنوب فيها في القرن الثاني قبل الميلاد. ومعجم اللغة السبائية ـ الذي أنجز حديثاً ـ يشير إلى أنها عربية في عموم محتواها.

ولعل البعض يقرن الخط العربي الحالي زمنياً بالعربية، والواقع أنه آخر الخطوط التي استعملتها العربية بدءاً بالقرن السادس الميلادي، وهو سرياني الأصل، بينما الخطوط العربية موجودة قبل ذلك: لحيانية، وثمودية، وسبائية، إلا أن مكّة اختارت هذا الخط ليعمّ ويصبح الخط العربي.

وقد وصلتنا قصيدة بالمسند منذ القرن الأول الميلادي، وهي بتركيبها، وقافيتها، تشعر أن الشعر العربي قام قبل ظهور الإسلام بقرون، لا بحوالى قرن ونصف كما هو شائع.

ويلاحظ مع ظهور اللغة الأدبية بقاء لهجات القبائل أو لغاتها، وإن كانت جميعاً تنطوي على أصول عامة واحدة.

ونزل القرآن الكريم بالعربيّة، وكان ذلك انطلاقة كبرى للعربيّة، كما كان حاسماً في حفظها وتطورها. القرآن الكريم أكسب العربية حرمة، وأغناها بمصطلحات ومفاهيم جديدة، ووسّع أفقها.

إن التنزيل جعل العربية اللغة الأم في الإسلام، ووعاء ثقافته الجديدة، ومستودع مفاهيمه وقيمه، ولغة تراثه. كما أنه هيّأ مجال فهمها عبر التاريخ، وبالتالي اتصال الثقافة بهذه اللغة.

واللغة تنمو وتزدهر بتقدم أصحابها في الثقافة والحضارة، كما تكون اللغة عوناً على النهضة. بدأت الدراسات العربية والإسلامية بهذه اللغة، واستمرت كذلك في فترة التكوين. وصارت العربية لغة الإدارة، ثم كانت حركة الترجمة والاتصال بالثقافات الأخرى منذ القرن الثاني الهجري، مما أغناها بالأخذ والإضافة وصارت العربية لغة الحضارة عامة.

ثم إن الحركة الإسلامية وحّدت العرب ابتداء في دولة واحدة وأنهت الصراع

التاريخي بين البدو والحضر، وجمعتهم في حركة الجهاد تحت راية الإسلام.

والعربية خرجت مع الفاتحين، فاستقرت بالتالي في أقاليم اتخذتها لغتها، ولم تستقر في أخرى. بعض هذه البلاد استعاض سكانها عن العربية بإحياء ما بلي من لهجاتهم، وفي أخرى بقيت العربية لغة العلم فحسب.

أدى الفتح إلى بثّ روح من الفتوة في صميم العربية وإلى توحيد لهجات (لغات) البدو أنفسهم. فلم تكن لهجات القبائل البدوية في الجزيرة كبيرة الاختلاف حتى بين القبائل المتباعدة بالسكن.

وكان لسياسة عمر أثر في وحدة اللغة وإنشاء لسان مشترك بين القبائل البدوية. فقد أسكن العرب في مراكز أو معسكرات خيام، حيث أقامت قبائل متعددة في جوار قريب، فنشأت لغة بدوية (فصيحة) وضعت الأساس للعربية الفصحى في القرون المتأخرة.

وقبل الإسلام كان هناك شعور بوجود عناصر نسب مشتركة بين العشائر والقبائل، بل وظهرت نظرة ترى في النسب أساس الانتماء إلى العرب، فكانت العناية بالأنساب لذلك كبيرة، وهذا يعني تمييز الصلبية (العرب الأصل) من الموالي والأحلاف.

ولكن النسب لم يكن جامداً، والحلف قد يؤدي مع الزمن إلى الدخول في النسب، أي يتجاوز مسألة المصلحة والالتزامات المتبادلة.

وهناك القبائل، الشعوب اليمانية، حيث كانت للقبيلة أرضها الزراعية، وقد تستخدم جماعات من قبائل أخرى أو من غير العرب في أراضيها موالي مقابل شيء من الحاصل. وهذا قد يؤدي إلى التداخل في النسب.

وفي الإسلام مؤثرات جديدة، فالحياة السياسية والتكتلات إلى قيس/يمن، مضر/الأزد. . . إلخ أدّت إلى التأثير في النسب، بتحولات من يمن إلى مضر، وبالعكس، حسب المصلحة والظروف السياسية، ولاحظت كتب الأنساب ذلك (البلاذري، عن قضاعة). وكان الموالي يسجلون في الديوان مع قبائلهم، وقد يُنسى الأصل ويدخل الشخص في نسب القبيلة.

والولاء بذاته قد يعني ابتداءة تعلّم العربية، والتعرّف إلى المفاهيم والنظرة العربية، والدخول في الحياة العربية. كل هذا يعني التعريب.

والإسلام يوجب تعلّم العربية، وأثره كبير في نشرها. والموقف يتراوح بين

التعلّم لضرورات العقيدة والصلاة، والمشاركة في الحياة العلمية، وبخاصة للموالي الشخصيين.

بعد هذا، يلاحظ نوع من التصنيف على أساس جغرافي: بين عرب الجنوب وعرب الشمال، أو بشري: بين عدنان وقحطان، أو حضاري: بين غالبية مستقرة (جنوب) وأخرى بدوية أو شبه مستقرة (وسط وشمال/ عدنان).

ولكن لا بد أن تداخلت الخطوط بين عرب اليمن وعرب الشمال بالهجرات، هجرات يمانية إلى الشمال بسبب تغيّر الظروف والأوضاع (الأوس والخزرج/ الأزد، قضاعة. . . إلخ)، أو شمالية إلى الجنوب، وهي أقل (سبأ إلى اليمن).

وربما ساعد هذا على تأثر لغة هؤلاء العرب باللغات المحلية، ولا سيما القريبة من العربية، وأطلقت عليهم تسمية العرب المستعربة.

ولعل هذا يتصل بتأكيد انقسام العرب إلى حضر (عرب) وبدو (أعراب)، وربما كانت هذه الحالة وراء شيء من العصبية في القرن الأول الهجري بين القارين في الأمصار والقادمين الجدد.

كل هذا يدل على وجود فجوات مبكرة في النسب كرابطة، ويشير إلى مجالات للغة في تكوين الأمة (لاحظ ابن خلدون أن التداخل في الأنساب يحصل بطرق مختلفة: بالحلف، والولاء، والالتحاق أو الادعاء بقرابة).

استعمل القرآن لفظ «عربي» نسبة إلى اللغة: ﴿قرآناً عَرَبِيّاً﴾[1] ﴿وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[2] ولم ترد أية إشارة نسبة إلى العرب.

وفي الحديث الشريف ورد تعبير «عربي»: «لا فضل لعربي. . .»، ويبدو أنه للغة أيضاً، لأن المقابل «أعجمي»، أي لغةٌ مقابلة للعربية.

وفي الحديث الشريف أيضاً: «ليست العربية منكم بأب ولا أم إنما العربية اللسان». وهذا تأكيد واضح أن اللغة رابطة. وفي هذا توجيه جديد نحو أساس الانتماء إلى العرب، اللغة مقابل النسب عند القبائل.

هنا نجد التقابل بين المفهوم القبلي، وهو مفهوم قديم ثابت، والمفهوم الإسلامي المتوسع للغة.

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٠٣.

وفي الفترة الأموية صراع بين المفهومين: مفهوم الانتساب إلى العرب بالنَّسب ومفهوم الانتساب إلى العرب باللغة. والمفهوم القبلي يزيد في تأكيد النسب بإضافة أن العربي الصريح لغته العربية، ولادة لا اكتساباً، لوضع قيد إضافي على الانتساب باللغة؛ يقول عمار الكلبي[٣]:

كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم ... وبين قوم على إعرابهم طبعوا

وكأن هذا خط جديد، ولكنه في الواقع تسليم بأهمية اللغة كرابطة.

من جهة ثانية، ظهر في الواقع ترابط بين العربية والإسلام، أو اقتران في الأذهان، من هنا قول المولى ـ مولى هشام: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه».

ويبيّن الشافعي (٢٠٤هـ) أن العربية لسان العرب: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»[٤]، ولذا «فعلى كل مسلم أن يتعلم لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أنْ لا إله إلا الله ويتلو به كتاب الله»[٥].

ويقول ابن تيمية (٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م): «وأيضاً فإنّ الله لمّا أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان وصارت معرفته من الدين»[٦].

ولاحظ ابن خلدون ٨٠٨هـ أن انتشار الإسلام يفضي إلى انتشار العربية، وزاد على ذلك أثر السلطان العربي في انتشار العربية. يقول: «فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب»[٧]. ونتج من ذلك في فترة ما أن

(٣) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، ٧ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ج ٤، ص ١٥٩٥.

(٤) محمد بن إدريس الشافعي (الإمام)، الرسالة (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٤٠)، الرقم ١٧٣، ص ٥١.

(٥) المصدر نفسه، الرقم ١٦٧، ص ٤٨.

(٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط لمخالفة أصحاب الجحيم، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمد إبراهيم الزغلي (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ص ١٤٦.

(٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دراسة وتحقيق علي عبد الواحد وافي، ٣ ج (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٢١٧.

«هجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أقطارهم».

ويتحدث عن علوم اللسان العربي، ويضيف: «ومعرفتها ضرورية لأهل الشريعة، إذ تؤخذ الأحكام كلها من الكتاب والسنّة، وهي بلغة العرب، ونَقَلَتُها من الصحابة والتابعين عرب، وشَرْحُ مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة»[٨].

المهم أن اتخاذ العربية رابطة أو نسباً للعرب يعني توسع العرب عن طريق التعريب.

وينتظر مع تراجع القبلية بعد مجيء العباسيين، ومع تطور الحياة الحضرية في المدن، ومع استعلاء المفاهيم الإسلامية، أن تقوّي فكرة اللغة أساساً في العروبة.

وهناك مفهوم آخر جاء به الإسلام وهو مفهوم الأمة، الذي كانت وجهته ابتداءً، وكما ورد في الصحيفة التي وضعها الرسول (ﷺ) في المدينة، الجماعة التي تربطها العقيدة ـ الأمة الإسلامية ـ ولكن ترد معانٍ أخرى للأمة، منها الجماعة التي تربطها رابطة خاصة أخرى، ومنها اللغة. وهذا مؤشر إلى ما صار عليه الشائع في استعمال «الأمة العربية»، في حين استعمل تعبير «المِلّة» للجماعة الدينية. قال ياقوت[٩]: قال ثابت بن قرة: «ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس»، «ولسنا نجهل مع ذلك فضل غير هؤلاء من السلف الطاهر والخلف الصالح»، وبعد أن يورد قوله، يضيف: «ولكن عجبنا فضل عجب من رجل ليس منا ولا من أهل ملتنا ولغتنا يقول هذا القول. . . ويحسد أمتنا بهذا الحسد».

وابن منظور يقول: «أمة الرجل قومه»، كما أنّ: «كل جيل من الناس أمة على حدة».

إن مفهوم العروبة المستند إلى النسب يلائم مجتمعاً وحداته القبائل (كما لاحظ ابن خلدون). ولكن التطور الحضري والفكري، وانحسار المفاهيم القبلية، وتغلغل المفاهيم الإسلامية في المجتمعات العربية، واتساع التعريب، وقيام تيارات مناهضة للعربية، وتراجع دَوْر الأنساب؛ كلها أدت إلى أن تنحسر القبلية في الحياة العامة، وأن يبرز مفهوم الأمة العربية على أساس ثقافي، الأمة التي ترى العربية أساس الانتساب إليها دون نظر إلى الأصول البشرية.

---

(٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٦٤.

(٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج ٦، ص ٩٥.

وإذا كانت العربية قاعدة الانتماء، فإن الثقافة العربية الإسلامية وتراثها يمثلان مادة هذا الانتماء.

وإذا حصل هذا التطور تاريخياً، خلال ما يزيد على قرنين، منذ ظهور الإسلام، فينتظر أن يتمثل في فكر الأدباء والمؤرخين والمفكرين. . . وهذا ما نراه من القرن الثالث الهجري ـ الشافعي والجاحظ ـ حتى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي ـ ابن خلدون. فهم يرون العربية أساس النسبة إلى العرب، ومع أنهم يرون للبيئة أثراً، وللنسب دوراً، في بعض الأحيان إلا أن الرابطة الثابتة هي العربية (تذكر الشيم والسجايا، وهي ذات صلة بالثقافة).

وهذا يعني أن تكون الأمة العربية اعتمدت وإلى درجة كبيرة على التعريب. فالهوية العربية ثقافية وليست عنصرية، وقد استمرت هذه النظرة في التراث والوعي العربي حتى العصر الحديث.

فالشافعي يرى أنه إذا كانت العربية لسان العرب، فهي أساس النسبة إليهم «ومن تعلم العربية دخل في العرب»[١٠].

والجاحظ يرى أن إسماعيل أبا العرب الشماليين ولد لأبوين أعجميين. ولكنه لما نشأ بين العرب (جرهم) «فتق الله لهاته بالعربية المبينة دون تلقين، وفطره على الفصاحة دون تنشئة، وحباه من طبائع العرب، ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم أكرمها وأعلاها، فصار بذلك أحق بالعروبة من النسب»[١١].

ويعتبر المسعودي العربية الرابطة الأولى بين العرب، واستعمل كلمة «أمة» للعرب على أساس بشري[١٢].

وبيّن ابن منظور في اللسان (٧١١هـ/ ١٣١٤م): أنّ العربية (في الإسلام) أساس النسب إلى العرب. وهو يعرّف المستعربة بأنهم «عندي قوم من العجم دخلوا في العرب، فتكلموا بلسانهم وحكوا حياتهم وليسوا بصرحاء فيهم»[١٣].

---

(١٠) الشافعي، الرسالة، ص ٤٤.

(١١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٣١.

(١٢) انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه ومراجعته ميخائيل جان دو غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٨ (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣)، ص ٧٥ ـ ٧٨ و٨٠.

(١٣) أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، مادة «عرب».

أما ابن تيمية (٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) فيشير إلى الحديث: «إن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم، إنما هي لسان. فمن تكلم بالعربية فهو عربي»[١٤]. واللسان عند ابن تيمية «تقاربه أمور أخرى من العلوم والأخلاق» فهو يشمل الثقافة، إذ «إن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً»[١٥]. وهو يتوسع في رأيه ليؤكد دور العربية، فيبيّن:

أنه لما جاء الإسلام وانتشر العرب في دار الإسلام من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب «انقسمت هذه البلاد إلى قسمين: منها ما غلب على أهله لسان العرب، حتى لا تعرف عامتهم غيره، أو يعرفونه وغيره، مع ما دخل على لسان العرب من اللحن. وهذه غالب مساكن الشام والعراق ومصر والأندلس ونحو ذلك. وأظن فارس وخراسان كانت هكذا قديماً. ومنها ما العجمة كثيرة فيهم أو غالبة عليهم كبلاد الترك وخراسان وأرمينية وآذربيجان ونحو ذلك»[١٦]، «فهذه البقاع انقسمت إلى ما هو عربي ابتداءً وما هو عربي انتقالاً إلى ما هو عجمي»[١٧].

وهكذا فبعد أن كانت الدار والنسب واللغة عنده مقوّمات العرب قبل الإسلام، صارت اللغة أساس العروبة بعد الإسلام عنده.

وتستقر المفاهيم عند ابن خلدون. فهو ينظر إلى الروابط حسب التطور التاريخي، ويلاحظ أن النسب رابطة أساسية بالنسبة إلى جيل البدو «لأن النسب قاعدة العصبية»[١٨]، «ولكنه يختلط في الحواضر بل ويتعرض للجهل والخفاء»[١٩].

وهو يرى العربية رابطة شاملة للأمة، فيرجع لفظ عرب ابتداء إلى اللغة العربية، ويقرنها بالبيان[٢٠] والإفصاح.

وهو في تصنيفه العرب إلى أجيال أو طبقات في التاريخ يستند أصلاً إلى اللغة العربية. «فالعرب العاربة سمّوا بذلك لرسوخهم في العربية»[٢١]. ومع

(١٤) ابن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط مخالفة أصحاب الجحيم، ص ١٥٢.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٥٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(١٨) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٠٨ و١١٠.
(١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥ و٩.
(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩.

إشارته إلى قرابة في النسب بين العرب العاربة والمستعربة «من حمير وكهلان وأعقابهم من التبابعة ـ قحطان»[٢٢]، إلا أنه يرى العربية الأساس في النسبة. ويسمي أولاد إسماعيل «العرب التابعة للعرب» على أساس تعرّب إسماعيل[٢٣]. وأخيراً يسمي عرب عصره (العرب المستعجمة) لما تعرضت له العربية من فساد نتيجة الاختلاط بالأعاجم «لما كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المضري الذي نزل به القرآن»[٢٤].

واللغة عنده ليست مفردات وحسب، بل ثقافة تقترن بها الخصائص والسمات.

والعربية بعد هذا لغة تتمتع باستمرارية لحوالى الألف والخمسمئة عام بشكل فعّال، ولما يبلغ ضعف ذلك إذا رجعنا إلى الجذور.

هذا ولم نتطرق إلى جانب آخر للتعريب. فالتعريب لا يعني نشر العربية فحسب، بل نقل كلمات من لغات البلاد ومصطلحاتها والحضارات التي اتصلت بها إلى العربية بتعديل لفظها أو بإيجاد مقابلات لها، مما عزّز قوة العربية ووسع نطاقها. فهذا التعريب يشكّل ظاهرة واضحة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة أو القرنين التاسع عشر والعشرين للميلاد، وليس هذا محل التوسع فيه، ويكفي أن نبيّن أنه أظهر قدرة العربية على استيعاب المفردات والمصطلحات الأجنبية عن طريق الترجمة أو عن طريق الاتصال بالثقافات والشعوب الأخرى.

ـ ٤ ـ

ولنرجع إلى التطور التاريخي لنرى أثره في رسم نطاق البلاد العربية، كما نرى ذلك لدى الجغرافيين، ونكتفي هنا باثنين منهم: اليعقوبي (أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) أول الجغرافيين العرب، والمقدسي (الربع الثالث للقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) شيخهم.

فاليعقوبي يقتصر على ذكر القبائل والجماعات العربية في قطر ما، دون أن يضفي عليه صفة العروبة، مثل قوله: «وفي جميع مدن خراسان قوم من العرب

---

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١.

(٢٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، ٧ ج (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧١)، ج ٢، ص ٢٦.

من مضر وربيعة وسائر بطون اليمن إلا بأشروسنة»[٢٥]. ومثل قوله عن حماة: «وأهل هذه المدينة قوم من يمن والأغلب عليهم بهراء وتنوخ، وتدمر وأهلها كلب[٢٦] ودمشق والأغلب عليها أهل اليمن، وبها قوم من قيس ومنازل بني أمية»، و«الظاهر ومدينتها عمان، والغور ومدينتها أريحا، وهاتان المدينتان أرض البلقاء وأهلها قوم من قيس وبها جماعة من قريش»[٢٧]، «وأهل جند فلسطين أخلاط من العرب من لخم وجذام وعاملة وكندة وقيس وكنانة»[٢٨].

وهو يذكر القبائل العربية، ولا يشير إلى بقية السكان؛ مثلاً: العريش: «ويسكن العريش قوم من جذام وغيرهم»، ويقول في الفسطاط: «واختطت قبائل العرب في المواضع المنسوبة إلى كل قبيلة»[٢٩]، ويقول: «وجعل عمرو لكل قبيلة محرساً وعريفاً»[٣٠].

ولكنه حين يأتي إلى المغرب، يشير إلى البربر والعرب وغيرهم، يقول: «... ثم يصير في عمل لوبية... ثم الرمادة وهي أول منازل البربر يسكنها قوم من مزاتة وغيرهم من العجم القُدُم، وبها قوم من العرب من بلي وجهينة وبني مدلج وأخلاط».

ويأتي إلى برقة ويقول: «ولبرقة جبلان أحدهما يقال له الشرقي فيه قوم من العرب من الأزد ولخم وجذام وصدف وغيرهم من أهل اليمن، والآخر يقال له الغربي فيه قوم من غسان وقوم من جذام والأزد وتجيب وغيرهم من بطون العرب وقرى بطون البربر من لواتة من زكودة ومفرطة زنارة... ولبرقة من المدن برنيق على ساحل البحر المالح... وأهلها قوم من أبناء الروم القُدُم الذين كانوا أهلها قديماً، وقوم من البربر... إلخ»[٣١].

ولكنه يلاحظ تأثر بعض قبائل البربر بالعرب واتخاذهم أنساباً عربية؛ يقول مثلاً:

---

(٢٥) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، طبعة دو غويه، ٣ ج في ١ (ليدن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٢٩٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٤٢ ـ ٣٦٢.

«وبطون لواتة يقولون: إنهم من ولد لواتة بن بتر بن قيس بن عيلان، وبعضهم يقول: إنهم من لخم كان أولهم من أهل الشام فنقلوا إلى هذه الديار»(٣٢).

ويقول: «وتزعم هوارة أنهم قوم من اليمن جهلوا أنسابهم، وبطون هوارة يتناسبون كما تتناسب العرب... ومنازل هوارة من آخر عمل سرت إلى أطرابلس»(٣٣). ويستمر في إشاراته إلى العرب حتى بلاد الزاب، وهي عشر مراحل من القيروان. ويبينّ أن مدينة الزاب العظمى (طُبنة) وهي التي ينزلها الولاة وبها أخلاط من قريش والعرب والجند والعجم والأفارقة والروم والبربر وغيرهم(٣٤). ويشير إلى عرب في بعض مدن الزاب مثل مقرّة أهلها قوم من ضبة وبها قوم من العجم وحولها قوم من البربر.

وبعد عمل الزاب لا إشارة إلى قبائل عربية، بل إلى قبائل بربرية(٣٥).

وحين نصل إلى المقدسي (ت ٣٨٧هـ) فإنه يتحدث عن أقاليم العرب وأقاليم العجم في دار الإسلام، وينبّه بصورة خاصة إلى اللغة، وكأنه يرى في شيوع اللغة أساساً للعروبة أو العجمة.

وهو يدخل الجزيرة العربية والعراق والشام والجزيرة الفراتية ومصر وبلاد «المغرب» في الأقاليم العربية. وهو بذلك يحدد نطاق الأمة العربية من ناحية أرضية/ جغرافية.

أما أقاليم العجم فأولها المشرق (دولة آل سامان في خراسان وما وراء النهر، ثم الديلم ـ مناطق بحر قزوين، ثم الرحاب، ثم الجبال ثم خوزستان، ثم كرمان).

وحين يتحدث عن جزيرة العرب «يذكر أنها تشمل الحجاز كلها واليمن بأسرها وبلد سبأ والأحقاف واليمامة والأشحار وهجر وعمان... وحجر صالح وديار عاد وثمود... وديار كندة وجبل طيّ... وجبل سينا ومدين وشعيب»(٣٦). وهو ينوّه باللغة ويقول: «أهل هذا الإقليم لغتهم العربية إلا بصحار فإن نداهم وكلامهم

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٢ وما بعدها.
(٣٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، حققه ميخائيل جان دوغويه، ط ٢ (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٥)، ص ٦٧.

بالفارسية». ويتوسع في اللغة: وأكثر أهل عدن وجدّة فرس إلا أن اللغة عربية... «وجميع لغات العرب موجودة في بوادي هذه الجزيرة، إلا أن أصح (لغة) بها لغة هذيل ثم النجدين ثم بقية الحجاز إلا الأحقاف فإن لسانهم وحش»[٣٧].

ويتحدث عن إقليم العراق ويقول: «والقراءات السبع المستعملة في الإقليم... ولغاتهم مختلفة أصحها الكوفية لقربهم من البادية وبُعدهم عن النبط»[٣٨]. ويتحدث عن إقليم آقور (أو الجزيرة الفراتية)، فيقول: «وقد قسمنا هذا الإقليم على بطون العرب لتعرف ديارهم وتميّزها، وجعلناه ثلاث كور على عدد بطونهم أولها من قبل العراق ديار ربيعة ثم ديار مضر ثم ديار بكر»[٣٩].

وعروبة الشام بديهية عنده.

ويأتي إلى إقليم مصر ويبيّن أن ألسنتهم عربية غير أنها ركيكة رخوة، وذمتهم ـ يقصد النصارى ـ يتحدثون القبطية»[٤٠].

ويتحدث عن المغرب «ويشمل برقة، ثم أفريقيا، ثم تاهرت، ثم سجلماسة، ثم فاس، ثم السوس الأقصى، ثم جزيرة صقلية، ثم الأندلس».

ويبدأ باللغة «ولغتهم عربية غير أنها منغلقة مخالفة لما ذكرنا في الأقاليم، ولهم لسان آخر يقارب الرومي».

ولكنه يلاحظ أن وضع البوادي مختلف «والغالب على بوادي هذا الإقليم البربر، أكثرهم بكورة السوس، وهم قوم على عمل الخوارزمية لا يفهم لسانهم ولا ترضى طباعهم مع خسّة وشدة».

ويختم المقدسي حديثه عن الأقاليم العربية بذكر بادية العرب، ويقول: «اعلم أنها بادية واسعة كثيرة العرب... وهم يقطعون الطريق ويؤوون الغريب ويهدون الضال ويخفرون القوافل»[٤١].

وهو يضع خوزستان ـ أو الأهواز قديماً ـ بين أقاليم العرب ويلاحظ أنهم «كثيراً ما يمزجون فارسيتهم بالعربية... وأحسن ما تراهم يتكلمون بالفارسية

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

حين ينتقلون إلى العربية، وإذا تكلموا بأحد اللسانين ظننت أنهم لا يحسنون الآخر[٤٢]. ويروي حديثاً عن أبي هريرة، «قال رسول الله (ﷺ): أبغض الكلام إلى الله الفارسية. وكلام الشياطين الخوزية، وكلام أهل النار البخارية، وكلام أهل الجنة العربية»[٤٣].

ويرى ابن خلدون صلة بين انتشار العربية وسيادتها، وبين انتشار الإسلام وتوسع السلطان العربي، وهو بالتالي يلاحظ الانتشار الواسع للعربية في الفترات الأولى في الأمصار الإسلامية في المشرق والمغرب، إلى بلاد مثل إيران وخراسان، وهجر الأمم لغاتهم وسيادة اللسان العربي.

ثم يلاحظ تراجع اللسان العربي بعد تملك العجم من الديلم والسلجوقية في المشرق، وزناتة والبربر في المغرب، مما أدى إلى أن فسد اللسان العربي. ولكنه لا يخشى أن تزول العربية بسبب عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين[٤٤]. وبلغ فساد اللغة أقصاه بعد أن ملك التتر والمغول ولم يكونوا على دين الإسلام. يقول ابن خلدون: «وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طلباً لها، فانحفظت بعض الشيء. وأما في ممالك العراق وما وراء النهر، فلم يبق أثر لها ولا عين حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي»[٤٥].

وابن خلدون بهذا التحليل يشعرنا بالبلاد التي ثبتت فيها العربية فاستقرت عروبتها، والبلاد التي لم ترسخ فيها العربية وسادت فيها لغة / لغات أخرى (العراق العجمي ـ ما وراء النهر) وكاد بذلك أن يرسم نطاق العروبة أو البلاد العربية.

وتستمر مفاهيم العروبة في الشعر عند شعراء مثل الأبيوردي وصفي الدين الحلي، مقرونة بالسجايا أو بالمآثر ومتصلة باللغة، وفي النثر كما في عريضة علماء العرب إلى الصدر الأعظم وإلى شيخ الإسلام (١١٥١هـ/ ١٧٣٨م)، التي تقارن بين موقف كل من العرب والعجم تجاه الطرف الآخر في سلطانه. والأساس في التمييز اللغة.

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٤٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٩٠٠ وما بعدها.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٠٣ ـ ٩٠٤.

ويمكن أن نلاحظ خطوات في النهضة، للغة دور محوري فيها، تتمثل في التطور الذي أدى إلى قيام لغة أدبية قبل الإسلام، ثم دور العربية في النهوض بعلوم العربية والعلوم الإسلامية في فترة التكوين، ثم دور العربية في النهوض بمتطلبات الأخذ من الحضارات والثقافات الأخرى، في نطاق المؤسسات، وفي نطاق العلوم والفلسفة. وهي خطوة أخرى مهمة لنصل إلى عصر الازدهار الثقافي في القرنين الثالث والرابع للهجرة. وأخيراً دور العربية في النهضة الحديثة.

وفي العصر الحديث بدأ الوعي في البلاد العربية لغوياً/ ثقافياً، تمثل في إحياء التراث الفكري وفي العناية بالعربية وتجديدها.

وكان لمصر دور ريادي في تحديث اللغة العربية وإغنائها، وفي تطوير النثر والكتابة بأسلوب عربي حديث، وفي إحياء الشعر القديم وتجديده بدءاً بالبارودي، ثم التجديد في البحث اللغوي، والتأليف في علوم العربية، وفي إعداد مدرّسين للعربية، وإنشاء دار العلوم.

وكانت الدعوة ابتداء، كما عند الطهطاوي، إلى التيسير والبساطة في أسلوب الكتابة وتطويره، وإلى مهمة تطويع العربية للأفكار والتطورات الجديدة في حركة الترجمة، وإلى إيجاد مقابلات عربية أو تعريب ما تحتاج إليه من مصطلحات.

ودعا محمد عبده إلى تطوير أسلوب الكتابة، وإلى إصلاح أساليب العربية، وقام بتطوير أدب المقالة النقدية الإصلاحية، وقام بتجديد أسلوب الكتابة في الموضوعات الدينية.

واتجه الاهتمام إلى نشر كتب التراث، وبخاصة أيام الخديوي إسماعيل، وقد تجاوز ما نشر منها الألفين في أواسط القرن.

وبدىء بوضع معاجم لخدمة العربية وأبنائها، مثل **محيط المحيط** للبستاني، أو لحث العرب على لغتهم الشريفة، مثل **الجاسوس على القاموس** للشدياق.

وكانت العناية باللغة والأدب بدورها صدى لظاهرة أهم هي الاتجاه إلى إبراز مقوّمات الأمة العربية وإثبات هويتها أمام التحديات الخارجية.

وتتجلى ظاهرة الدفاع عن العربية في كتابات بعضهم ـ إضافة إلى وضع المعاجم ـ وأكدوا أن العربية تتسع لمتطلبات العلوم والحضارة، كما فعل محمود شكري الألوسي وجبر ضومط.

ولم يقتصر تأكيد العربية على حركة الإصلاح الإسلامي، بل ظهر في الحركة الوطنية؛ فالنديم يرى أن اللغة العربية دليل الهوية: «اللغة هي أنت، إن كنت لا تدري من أنت». ويرى أن «من سلم في لغته سلم وطنه ونفسه». وبيّن أن اللغة العربية أساس لاجتماع الكلمة ووحدة الرأي.

وكان للغزو الغربي، بأشكاله، أثره في اتجاه الوعي، وتأكيد الهوية بالإسلام، ثم العربية، كما في مصر وشمال أفريقيا، أو بتأكيد العروبة المتصلة بالإسلام، كما في المشرق العربي.

ومن هنا تشديد المفكّرين على العربية كقاعدة موحّدة؛ فالكواكبي يرى في العربية الرابطة الأولى بين العرب.

والزهراوي يرى العربية الجامعة للعرب «فللعرب اليوم جامعة عظيمة من لغة يشرّفها الدين والاجتماع».

ورفيق العظم يلاحظ أن العرب لم يبق لهم جامعة غير هذه اللغة.

وأكدت جمعية دمشق العربية عام ١٩٠٧ العربية كرابطة أساسية وقاعدة للنهضة.

وفي فترة سياسة التتريك التي انتهجتها جمعية الاتحاد والترقي، دار الحديث واسعاً في الصحف والكتابة عن أهمية اللغة العربية، فهي أساس الجنسية، وهي الرابطة والعهد، وهي لغة الإسلام الجامعة، وهي قاعدة النهضة.

وكانت خطة التتريك محور المواجهة بين العرب والأتراك بعد قرون من الارتباط.

يقول صلاح الدين القاسمي عام ١٩١٦: «ليس أدعى لإبادة حياة الأمة من السعي وراء إماتة لغتها»، كما يقول: «وبقدر محافظة الأمم على لغتها وعنايتها بآدابها تزداد قوى جامعتهم صلابة».

وفي جريدة المفيد ـ التي اتخذت خط العروبة ـ يرى عبد الغني العريسي أن العربية قاعدة العروبة، وقد نزل القرآن بالعربية وثبّت ذلك. وأكد في مقالات أخرى أن العربية «وسيلة لجماع النهضة»، وأن «حياة العرب بحياة لغتهم»، «وإذا اندرست اللغة زالت الهوية، وعفي على القوم».

ويبينّ عمر فاخوري عام ١٩١٣ أن الذي يحدد الجنسية هو اللغة. فباللغة تتكيف نظرة الإنسان وفق نظرة شعبية، وفيها يصبح ابن الشعب وارث مفكريه

ومؤدبيه وقادته، وبها يتأثر بأدبيات الشعب وتاريخه، التي تجعل الشعب «سواء في الشعور والعمل».

وهكذا تستمر النظرة إلى العربية قاعدة، وتأكيدها رابطة الأمة الواحدة.

ويتبينّ أن النهضة الحديثة بدأت في إطار الإسلام، سلفياً أو إصلاحياً، وفي العربية. وفي الحالين كان تأكيد إحياء العربية، والعناية بتراثها، ضرورة للنهضة، وقاعدة للوحدة. ويلاحظ تلازم الإسلام والعربية في المشرق من القرن التاسع عشر وحتى العقد الثاني من القرن العشرين، وذلك في الاتجاه العربي، وهما أساس الهوية في مواجهة الموجة الغربية، ثقافية، ثم سياسية وعسكرية.

ولعل سياسة الاتحاد والترقي في التتريك والعلمنة أدت إلى أن نرى وضوحاً أكبر في اتخاذ الإسلام والعربية اتجاهاً أكثر استقلالية لكل منهما.

ويلاحظ في الاتجاه العربي في عصر النهضة في المشرق تأكيد العربية والتعريب، وتكرار الاتجاه بأن العربية هي أساس وحدة الأمة وقاعدتها المشتركة. ويظهر ذلك لدى مجموعة المفكّرين في خط العروبة. في المشرق العربي، العربية تقترن بالتعريب، ويبدو ذلك في أمرين:

أ ـ تطوير العربية، بالنسبة إلى العرب، نحو التبسيط والمرونة وتمكينها لتكون لغة الناس أو لغة العصر في المدارس والأعمال والدوائر، وتمكينها من التعبير عن الحاجات الجديدة.

ب ـ الاتجاه إلى التخلص من الثنائية التي فرضت نفسها في النواحي العلمية والتقنية والفكرية. والغرض جعل اللغة تستوعب متطلبات العصر، علمية وأدبية وفنية.

والتعريب متمثلاً بالنقطة الأولى كان لازماً للنهضة. ولكنه صار، بسبب المحاولات لضرب العربية أو طمسها عن طريق التتريك أو الفرنجة، وجهاً للمقاومة الوطنية، وسبيلاً إلى مقاومة التغريب الثقافي.

ـ ٦ ـ

العربية والتعريب في المشرق مسألة لغوية ثقافية، وفيها بالتالي تأكيد الهوية. أما في المغرب العربي فالعربية والتعريب هما أولاً قضية هوية وقضية تحرر وطني في آن.

فالذات العربية تتمثل في الوحدة الفكرية والثقافية للشعب في المغرب العربي، ويدعم هذه الوحدة الإسلام واللغة العربية.

في المغرب العربي الإسلام يلازم العروبة ويمتزج بها ولا فصل.

والهجمة الاستعمارية في المغرب لم تتجه إلى الاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية والاستراتيجية فحسب، ولكنها أرادت تكوين شخصية مغربية تابعة، منقطعة الصلة بأصولها التاريخية أيضاً.

واللغة الأجنبية في المغرب العربي لم تكن في عهد الاستعمار أداة تثقيف أو تنمية للمعرفة، بل كانت وسيلة لمحو الشخصية العربية الإسلامية المغربية. وكان مفكّرو الاستعماريين يؤكدون أن الإسلام والعربية ركيزتا هذه الشخصية، فحاولوا أن يضربوا الإسلام بما سمّي بالسياسة البربرية في الجزائر والمغرب، وأن يهدموا العربية بإحلال الفرنسية والإسبانية محلها.

في المغرب، إذن، كانت مسألة العربية والتعريب من صميم تأكيد الذات العربية الإسلامية، ومن صميم معركة التحرر للتخلص من التخلف ومن الاستعمار.

فالنضال الوطني ضد الاستعمار اقترن بالنضال ضد الغزو الفكري والتغريب في التعليم والإدارة والحياة العامة.

ولذا فالدافع الأهم للتعريب يتمثل في مواجهة اللغة الأجنبية المسيطرة، وفي طلب العلم باللغة القومية (تعريب التعليم وإثبات الهوية والشخصية الوطنية).

في تونس يؤكد مناصرو التعريب أن اللغة وطن عقلي، وأن اللغة العربية قادرة على استيعاب مهامها الحضارية، وأنها قابلة للتطور ومواكبة العصر، وأن التعريب وجه من وجوه الاستقلال وتصفية الاستعمار.

وفي الجزائر ربط بومدين في قراره السياسي التعريب أول الأمر بالعقيدة الإسلامية وبالهوية الذاتية للشعب.

فالقضية ليست قضية لغة وحسب، والمقصود هنا هو ردّ الهجمة الثقافية الاستعمارية. القضية قبل كل شيء قضية سياسية على أساس أنها مطلب شعبي نابع من الانتماء الحضاري والإحساس بضرورة استرجاع الذات، وهي ثانياً قضية ثقافية اجتماعية.

ولذا، فإن النضال الوطني ضد الاستعمار اقترن بالنضال ضد الغزو الفكري والتغريب في التعليم والإدارة والحياة العامة.

هكذا يتبين أن العربية في الماضي والحاضر كانت قاعدة الأمة ومحور الاستمرار فيها. نعم، هناك مؤثر أو آخر في فترة أو أخرى مثل النسب، والبيئة، والأوضاع الاجتماعية والسياسية، ولكن الرابطة المستمرة هي اللغة.

والعربية، حيث صارت اللغة الأم، رسمت إطار الأمة العربية وحدودها، وحيث تراجعت العربية تقلّصت الأمة، أي أن تكوين الأمّة ووحدتها استندت في الأخير إلى قاعدة ثقافية. وهذا يبينّ أن وحدة الأمة لا ترتبط بالوحدة السياسية، ولذا تبقى فكرة الأمة حية بصرف النظر عن التجزئة.

وهنا تجدر ملاحظة الصلة العضوية بين الإسلام والعربية. فالعربية لغة الإسلام الأولى ولغة الثقافة التي تكوّنت في إطار الإسلام لقرون عدة، واستمرت اللغة الأساسية للعلوم الإسلامية.

إن العربية لغة التراث وقاعدة الهوية ومفاهيمها الرئيسية إسلامية.

والعربية بعد هي القوة الماثلة الفاعلة في اتجاه الوحدة العربية. وإن أي تخطيط باتجاه الوحدة يجب أن ينطلق من الاستناد إلى العربية والتعريب.

الفصل الثاني عشر

العلاقات العربية ـــ الإيرانية
العلاقــة التاريخيــة(*)

(*) في الأصل، ورقة قدّمت إلى: العلاقات العربية ـ الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

- ١ -

نريد دراسة العلاقات لفهم أفضل وفي الاتجاه إلى مستقبل أفضل. والرجوع إلى الناحية التاريخية يراد بها البحث عن الحاضر في الماضي، لا فهم الحاضر من الماضي.

والتاريخ هو فعالية الإنسان على أرض معيّنة في فترة/ فترات زمنية. وهذا يعني النظر بعناية إلى طبيعة الأرض، وإلى الموقع الجغرافي لإيران والبلدان العربية المجاورة.

فالوضع الجغرافي له أثره، بين الهضبة الإيرانية وحافتها الغربية الجبلية (منطقة الجبال) ووادي الرافدين، بسهوله الخصبة ومياهه الوافرة، تليه البوادي والصحاري. نحن بين هضبة وجبال مشرفة ومنيعة وبين سهول مفتوحة.

ولم تقتصر العلاقات على وادي الرافدين، بل شملت منطقة الخليج التي تطلّ عليها الهضبة الإيرانية. الجوار الجغرافي هذا يعني صلات سياسية وحضارية وبشرية اعتيادية، وقد يعني التصادم والتغلّب، فالدول التي تقوم في الهضبة الإيرانية كثيراً ما تغزو السهول الغنية. وهذا ما فعله الكيانيون والفرثيون والساسانيون قبل الإسلام، والبويهيون والسلاجقة والمغول، والصفويون بعد الإسلام.

وتتكون دولة في وادي الرافدين كالآشورية، وتلتفت شرقاً لوقف الغارات على أراضيها أو طمعاً في التوسع، ولكنها لا تتجاوز غرب إيران وشمالها الغربي. أما القوى التي غزت إيران كلها، فجاءت من خارج بلاد الجوار، مثل غزو الإسكندر المقدوني.

والوضع الجغرافي له أثره في الوضع البشري. فعامة سكان وادي الرافدين من الجزيرة العربية، والتوسع البشري من الجزيرة، كان نتيجة التكاثر الطبيعي في بيئة صحية وقليلة الموارد ليتجه نحو الشمال الشرقي والغربي.

والهجرات التي خرجت من الجزيرة قبل الإسلام جاءت إلى السهول المجاورة، ولم تبلغ الجبال، وهذا يصدق على حركة الهجرة التي تلت الفتح الإسلامي. وبقيت الجبال الحدّ الشرقي لانتشار الجماعات العربية. أما سكان الهضبة الإيرانية، فقد جاؤوا عادة من الشرق والشمال الشرقي من أقوام أخرى.

وصارت الجبال الحدّ بين شعوب عروبية وأخرى آرية.

هذا الوضع الجغرافي والبشري أفضى إلى تكوين ثقافتين/حضارتين متميّزتين، ولكل لغتها ـ الفهلوية في إيران، واللغة/اللغات العروبية في وادي الرافدين والجزيرة العربية ـ إلا أنها لم تكن معزولة، بل كانت الصلات التجارية والثقافية والحضارية قائمة عبر العصور، ولكنها كانت محدودة نسبياً حتى جاء الإسلام، فكانت التأثيرات الواسعة.

قبل الإسلام كانت هناك علاقات عامة مباشرة بين إيران ووادي الرافدين ومنطقة الخليج. وفي الفترة الساسانية توسّع الفرس إلى العراق والقسم الشرقي (شرق الخابور) من الجزيرة الفراتية، كما امتدت الهيمنة في فترات إلى غرب الخليج وبعض سواحل عُمان.

وفي المقابل، فإن ضغط البدو على وادي الرافدين بالهجرة أو الغزو لم ينقطع، ومن هنا قيام مملكة الحيرة. وبينما كان المناذرة يشعرون بصلات بالقبائل العربية في الجزيرة، فإن الفرس أرادوا بهم أن يكونوا سداً أمام هذه القبائل.

كان تغلغل القبائل العربية يقتصر على العراق والجزيرة الفراتية، وما عدا ذلك فقد تحصل غارات على أطراف وادي الرافدين، ونادراً ما تكون على الساحل الشرقي للخليج. أما انتشار الإيرانيين إلى العراق، فقد كان محدوداً نسبياً، وتمثّل في الحاميات العسكرية ورجال الإدارة، وملاّكي الأراضي، ولم تكن هناك حركة استيطان تذكر.

وفي الثلث الأخير للقرن السادس الميلادي مدّ الفرس هيمنتهم إلى اليمن، إثر استنجاد أحد أقيال اليمن بهم لطرد الأحباش منها. ولعل العلاقات الثقافية/الحضارية كانت أوسع. فالخط المسماري ثم الآرامي، مع كثير من المصطلحات الحضارية، انتقلت إلى الفهلوية. ولعل دراسة المؤسسات تكشف عن تأثير الحضارات القديمة في العراق.

ولعل لإيران دوراً في الديانة، فقد انتشرت الزرادشتية بنطاق محدود في العراق (والجزيرة الفراتية) وفي الخليج، وربما في جهات أخرى. ولكن المانوية انطلقت بداياتها من العراق، واستمر تأثيرها حتى بعد الفتح. ولعلّ المزدكية لها جذورها هناك.

ـ ٢ ـ

وجاء الفتح الإسلامي فغيّر الأوضاع السياسية بصورة جذرية وأثّر بعمق في الأوضاع الحضارية.

أسقط الفتح الدولة الساسانية وأزال نظام الطبقات وهيمنة الزرادشتية. وتلا الفتح مجيء جماعات من القبائل العربية، وخصوصاً من الكوفة والبصرة إلى المراكز الإدارية في إيران (مثل أصفهان ومرو وبلخ)، وهي من المقاتلة ابتداء، ولم ينتشروا إلى الريف. وكانت الأعداد متواضعة عموماً قياساً بخروج العرب إلى جهات أخرى.

تأثرت العلاقات ابتداءً، خلال القرنين الأولين بالموقف من الإسلام، فقد تُرك غير المسلمين ذمة، لهم حقوقهم وشرائعهم وحرياتهم الدينية مقابل دفع الجزية والخراج.

انتشر الإسلام، بقوته وانفتاحه، من دون جهد يذكر من أية من المؤسسات الرسمية، وكان دور الأحزاب والفرق المعارضة كبيراً في ذلك. هذا في وقت فقد الدين الزرادشتي تأييد الدولة، ووجدت الديانات المجوسية الأخرى، كالمانوية والمزدكية، حريةً وتسامحاً لم تجدها من قبل.

ولا إشارة لدينا إلى زيادة في الضرائب في إيران، ولكن هناك إشارات إلى تلاعب الجباة ـ وجلّهم من الرؤساء المحليين ـ بمقادير الجباية وباتخاذ أساليب غير محمودة أحياناً.

أما من دخل الإسلام من غير العرب، فيفترض أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وقد أطلق على هؤلاء اسم الموالي. ولم تكن كلمة مولى تشير إلى أي تصنيف اجتماعي، بل إنها وفي نطاق مجتمع يتألف من العشائر والقبائل، تعني «حليف»، فالولاء يعطي المسلم الجديد محله في المخطط الاجتماعي، ولكنه لم يحقق المساواة الاجتماعية الكاملة.

والموالي لم يكونوا فئة واحدة، فمنهم الكتّاب ثم الوزراء، ومنهم الفقهاء والعلماء، ولهؤلاء منزلة عالية، ومنهم التجار، وأثرهم كبير في الحياة الاجتماعية، كما إن منهم الصنّاع والفلاحين، وينظر إلى هؤلاء نظرة متواضعة. ولذا فالحديث عن الموالي على أنهم فئة اجتماعية واحدة فيه الكثير من المجازفة والتبسيط المخل.

ويلاحظ أن النظرة القبيلة كانت العامل الأول في ما يبدو من تمييز أو تعال في النظرة إلى غير العرب، وفي مقاومة تسجيلهم في الديوان وإعطائهم الأعطيات، بخلاف النظرة الإسلامية. وكان للخلاف بين النظرتين، القبلية والإسلامية، دور في الحياة العامة، وكان الزمن والتطورات في جانب تأكيد النظرة الإسلامية.

وترد إشارات إلى فرض الجزية أحياناً زمن المروانيين على المسلمين الجدد، وشمل هذا بعض المناطق الإيرانية، الأمر الذي ولّد ضجة بين المسلمين حتى أبطلها عمر بن عبد العزيز لتظهر ثانية وتنتهي في آخر سني هشام بن عبد الملك.

أما بالنسبة إلى المقاتلة، فتشير البحوث الحديثة إلى وجود فرق بين المقاتلة من غير العرب في الشام، وفي ما وراء النهر نتيجة الحاجة، هذا في حين إن أعداد المقاتلة العرب بدأ تحديدها من أيام عبد الملك.

إن المساواة الكلية في الإدارة والجيش والعطاء والنواحي المالية احتاجت إلى بعض الوقت لتتحقق، وكان ذلك موازياً لاستعلاء المفاهيم الإسلامية في الحياة العامة.

وفي الفترة الأموية قامت عملية ترجمة واسعة بتعريب الدواوين المالية في الولايات الشرقية، وهي عملية أنجزت خلال نصف قرن، فأغنت العربية ومكّنتها من أن تصبح لغة الإدارة لا لغة الثقافة وحسب.

وفي هذه الفترة وضعت أسس العلوم الإسلامية وعلوم العربية، وبدت مساهمة غير العرب ـ وخصوصاً الفرس ـ فيها. كما شهدت الفترة اختلاطاً واسعاً في المراكز العربية الجديدة، كالبصرة والكوفة، بما في ذلك مصاهرات واسعة بين العرب والموالي، وهو الجانب الذي لم يجد ما يستحقه من عناية. هذا إلى أن نطاق الولاء كان له أثر واسع في الاتصال الفكري والاجتماعي للإيرانيين بالعرب.

وفي إيران ـ وخصوصاً خراسان ـ كان اختلاط العرب بأهل البلاد ملحوظاً، فتأثروا بعاداتهم وأزيائهم حتى تعذر التمييز أحياناً بينهم. وكان هناك تعاون وثيق بين الأشراف الفرس (كالدهاقين والمرازبة) والعرب، ولكنه تعرّض للتوتر نتيجة انتشار الإسلام والتطور الاجتماعي.

وكانت خراسان (وبعض جهات من إيران) مسرح نشاط الدعوة العباسية التي بشرت بتطبيق الكتاب والسنة وتحقيق المساواة والعدالة. ولم تكن الدعوة العباسية أول من نادى بهذه المبادئ، بل سبقتها إلى ذلك حركات أخرى باسم المبادئ الإسلامية.

ولم يكن لغير العرب حزب أو أحزاب خاصة بهم، فالأحزاب إسلامية، مثل الخوارج والشيعة والمرجئة، بدأها العرب وانضم إليها الموالي، كما انضموا إلى الحركة العباسية، وشاركوا في بعض الثورات، بما فيها الثورة العباسية، مع العرب.

ـ ٣ ـ

ومن الممكن اعتبار مجيء العباسيين بداية مرحلة جديدة، إذ كان العصر العباسي الأول (١٣٢ ـ ٢١٨هـ) عصر التعاون الواسع بين العرب والفرس.

أخذت العلاقات العربية/الإيرانية شكلاً جديداً، فقد أُشرك الفرس في السلطة والإدارة والجيش، وأُلغيت القوات القبلية، ليحل محلها جيش نظامي من العرب والفرس أساساً.

وأنشئت عاصمة جديدة (بغداد) تمثّل وجهة الدولة الجديدة، وتجمع عناصرها السكانية العرب وغيرهم، وتتكون من مجموعة أحياء وأرباض ينزل في كل منها مجموعة من أصول واحدة أو مهنة واحدة، ومنها أحياء لجماعات من مناطق إيرانية.

واستمر تعاون الأشراف الفرس مع العرب، كما كانت خراسان أوثق المناطق الإيرانية صلةً بالعباسيين. وبرز دور الكتّاب في هذا العصر، وكان أثرهم كبيراً في الإدارة والثقافة. وظهرت بعض العائلات الإيرانية في الحياة العامة (البرامكة، بنو سهل، بنو طاهر)، ولعبت دوراً بارزاً فيها. وكانت خراسان سبب انتصار المأمون على أخيه الأمين وبلوغه الخلافة عنوة. وكانت عامة قوات المأمون من خراسان إيرانية.

ولكن هذا التعاون الواسع لم يستمر. فهناك مشكلة العلاقة بين الخليفة والوزير، يرافقها التكتلات في القصر. وهناك الأثر السلبي لغزو بغداد من قِبل الخراسانية، إضافة إلى أثر الحرب الأهلية، وهو ما أضعف جيش الخلافة. وهذا أدّى إلى إدخال المرتزقة/المماليك الأتراك في الجيش، وإلى تحولات بعيدة في المركز، أبرزها إضعاف الخلافة.

وقامت في العصر العباسي الأول ثورات في إيران لأول مرة. ولعل الدعوة العباسية أثارت شيئاً من الوعي وحرّكت بعض الآمال في إيران. ويلاحظ أن هذه الثورات قامت بين العامة، واتخذت طابعاً دينياً، وأثارها أناس من أتباع المزدائية (زرادشتية، مزدكية) الذين تأثروا بالإسلام، ولم يكن بين قادتها أحد من الأشراف.

وكان أخطر الثورات ثورة بابك الخرمي في آذربيجان، وجلّ أتباعه من الخرمية. فلم تكن هذه ثورات للمسلمين الإيرانيين، بل كانت لأناس من أصحاب الديانات الثنوية حاولوا المزج بين عقائدهم وبعض المفاهيم الإسلامية، وقامت ضد الخلافة وممثليها بمن فيهم أصحاب الأملاك الكبيرة.

وتكشف هذه الثورات عن أن العامة في إيران لم تفد بشكل ملموس من وعود الدعوة العباسية، كما تدل هذه الثورات على أن الإسلام لم ينتشر بعد بتوسّع في إيران. لقد كانت هذه الفترة فترة نشاط ثقافي واسع، وفترة التقاء ثقافات وعقائد لا ينتظر أن تخلو من إغناء، كما لا تخلو من تصادم.

لقد نشطت المانوية الآن في العراق، موطن ماني، واكتسبت من مفهومها للتأويل قوة، وجاءت بمفاهيم اجتماعية تناقض المفاهيم الإسلامية أحياناً. وإذا كانت كلمة «زنديق» في الكتابات الزرادشتية تعني المانوي، فإنها اتسعت الآن لتعني كل من يحمل عقائد ثنوية (غير الزرادشتية) أو أية اعتقادات مضادة للمفاهيم الإسلامية. وانبرى أصحاب علم الكلام متسلحين بالمنطق للردّ على الزنادقة، إضافة إلى الإجراءات التي اتخذتها الخلافة.

وكان هناك نقاش أدبي وثقافي بين حملة الثقافة العربية الإسلامية (من عرب وفرس) وجماعة تريد إحياء تراثها الساساني في الإنسانيات والإدارة. وشارك الكتّاب في هذا بنشاط، كما يتضح من ترجمات ابن المقفع وكتاباته مثلاً، ومن رسالة الجاحظ في الكتّاب، التي تشعر بنظرة سلبية لدى بعضهم إلى القاعدة

الثقافية الإسلامية. وليس غريباً أن يرى بعضهم في إحياء تراثهم سبيلاً إلى تأكيد الذات، والاعتزاز بأمجاد سابقة، وإلى اتخاذ موقف من الأوضاع القائمة.

والثقافة قد تنطوي على قيم ومُثل تختص بها، أدبية اجتماعية، وربما دينية، وقد يتعدّى الموضوع الحوار الثقافي إلى بث مفاهيم وآراء تتعارض والقيم الإسلامية أو تتجاوز ذلك إلى النيل من العربية وأصحابها، وهكذا فقد يختلط الحوار الأدبي بالسياسي والديني. إن الجماعة المشاركة تتمثل في قلّة من غير العرب، وهي بطبيعتها لا صلة لها بالأحزاب أو الفرق الإسلامية من خوارج أو شيعة أو غيرهم.

وقد أصبحت بغداد المركز الأول للثقافة. وكان مفهوماً أن يأخذ المسلمون من الثقافات القديمة، فبعد أن وضعوا الخطوط الأساسية لثقافتهم، متمثلة في الدراسات العربية والإسلامية، اتجهوا إلى إغنائها بالترجمة والنقل عن اليونان والفرس والهند.

لقد بدأ النقل من التراث الساساني منذ الفترة الأموية المتأخرة، ثم قامت حركة واسعة للترجمة بعد مجيء العباسيين، وكان للكتّاب دور في الترجمة عن الفارسية وفي محاولة نقل التراث الساساني.

وكانت العربية لغة الثقافة في دار الإسلام في القرون الأربعة الأولى. والحديث عن العلاقات العربية ـ الإيرانية يجد صفحاته اللامعة في الثقافة. إن إسهام الشعوب من أصول غير عربية، وخصوصاً الفرس، في الثقافة كان واسعاً، بل إن هذا الانفتاح كان عاملاً مهماً في ازدهار الثقافة العربية الإسلامية، وفي إغنائها، وذلك يتمثل في الأساليب وفي المحتوى الأدبي والفني والفكري عموماً.

لا يمكننا تناول هذا الحقل الواسع، بل تكفي إشارات بسيطة. يمكننا العودة إلى البداية لنرى دواوين الكتابة المالية (الخراج والنفقات) في المشرق بالفهلوية، حتى تمّ تعريبها في زمن عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك. وكان للتراث الإداري الساساني أثر في العصر العباسي بصورة خاصة، كما كان لبعض الوزراء والكتّاب دورهم أيضاً.

وبدأت الترجمة من الفارسية، في التاريخ (الخداينامه) والأدب، في العصر الأموي. وربما كانت الترجمات الأوسع في العصر العباسي في التاريخ والأدب،

ويكفي ذكر **كليلة ودمنة وهزار أفسان**. كما إن الكتب العلمية لم تترجم إلى العربية من السريانية فحسب، بل ترجم بعضها من الفهلوية. وأفادت العلوم الطبية من مدرسة جنديسابور بالترجمة والكتابة.

ومن الممكن الإشارة إلى فنون العمارة والريازة والموسيقى والغناء الفارسية وأثرها في المجتمع الإسلامي.

وكانت بغداد تجذب العلماء من أرجاء العالم الإسلامي، وخصوصاً من إيران وما وراء النهر. إن تقديرنا دور اللغة والثقافة في نشاط الحركة العلمية لن يحجب أثر البيئة والموطن.

وأمامنا أسماء لامعة، مثل أبي معشر الفلكي من بلخ، والخوارزمي الذي خلّف كتابات قيّمة في الحساب والجبر، والفلكي المشهور أحمد الفرغاني من فرغانة، والفارابي الفيلسوف، والزمخشري صاحب **الكشاف**، ومسكويه المؤرخ، والمرء بعد هذا بأصغريه قلبه ولسانه.

وكان أثر هذا الواقع الثقافي كبيراً في الثقافات التي ظهرت بعدئذ بلغات إسلامية، كالفارسية والتركية وغيرها.

ـ ٤ ـ

وفي القرن الثالث الهجري كانت البدايات الأولى للتحرك الذاتي في إيران. ويتصل بذلك جزئياً التعاون بين الأشراف الفرس والعباسيين إثر تخلص المأمون من وزيره الفضل بن سهل، وبخيبة أمل الجماهير الفرس بوعود المأمون حين تخلّى عن مرو وعاد إلى بغداد.

إنها فترة قيام الإمارات الإيرانية الأولى في خراسان وما وراء النهر وسجستان: «الطاهريون» (٢٠٥ ـ ٢٥٩هـ)، و«الصفارون» (٢٤٧ ـ ٢٨٧هـ)، و«السامانيون» (٢٦١ ـ ٣٨٩هـ).

وإذا كانت الإمارتان الطاهرية والسامانية تمثلان تحرّك ولاة من الأشراف الفرس، فإن الإمارة الصفارية كانت نتيجة حركة شعبية أساساً. ولئن حافظ الطاهريون والسامانيون على ولائهم للخلافة ووقفوا ضد الحركات المناوئة للعباسيين في مناطقهم، علوية وغيرها، فإن الصفارين كانت علاقتهم بالخلافة سلبية أحياناً إلى حدّ التصادم.

وكانت العربية لغة الثقافة والحضارة في هذه الإمارات، ولكن بدايات الشعر باللغة الفارسية الجديدة ظهرت الآن، وهي بدايات متواضعة، ولم يصلنا منها إلا شذرات قليلة. ويذكر عدم قدرة يعقوب بن الليث الصفار على فهم العربية سبباً لتطوير الشعر الفارسي في سجستان. وربما كان الشعراء الفرس هنا من الأوائل لوضع الفارسية في بحور الشعر العربي.

وفي ظلّ الإمارة السامانية كان الازدهار للفارسية الجديدة، وللأدب والثقافة، فظهر شعراء مثل الرودكي السمرقندي والدقيقي وشهيد البلخي. وفي زمن السامانيين أفتى بعض العلماء بجواز الصلاة بالفارسية، كما ترجم تفسير الطبري إلى الفارسية. وفي زمنهم كانت الفارسية لغة البيروقراطية السامانية بتأثير الكتّاب الذين كان باستطاعتهم استعمال العربية، وكتبت الفارسية بحروف عربية.

وفي أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي قامت حركة كبيرة وأربكت الوضع في وسط إيران وغربها. هذه هي «الفترة الإيرانية» التي نشأت عن تحرّك من مناطق بحر قزوين. ويلاحظ أن العرب لم يفتحوا هذه المناطق تماماً، وجيلان بصورة خاصة كوّنت منطقة لها كيانها، معادية للخلافة، ويحكمها أمراء لهم استقلالهم وذكريات أمجاد قبل الإسلام. وقد نجح الأئمة الزيدية في تحويل الناس ـ وخصوصاً الديلم ـ إلى التشيّع بعد سنة ٢٥٠هـ، في حركة لها طابع شعبي، وأكّد الأئمة العدالة.

ونجح آل بويه من الديالمة في تكوين كيان سياسي، شمل غرب إيران (الري) وجنوبها (شيراز)، ثم توسع إلى بغداد وسيطر على الخلافة العباسية. وحقق البويهيون (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ) أول فترة سيادة إيرانية منذ الفتوح الإسلامية. واستأثر الأمراء البويهيون بالسلطة الفعلية، وشاركوا الخلافة في شاراتها الرسمية، ولم يبق للخليفة إلا الشؤون الدينية، وحقّ إصدار عهود التولية للأمراء بصفته مصدراً للشرعية. ومن هنا كان تفويض السلطة الكلية للأمير من قبل الخليفة.

ومن الممكن الإشارة إلى السياسة المالية للبويهيين وإدخالهم الإقطاع العسكري في العراق بدل الرواتب للجند، وعودة البلاد إلى الاقتصاد الزراعي بدل الاقتصاد التجاري النقدي.

شجع البويهيون التشيّع، من دون أن يفرضوه، ولم يلغوا الخلافة العباسية لاعتبارات سياسية عملية، ومراعاة لولاء الناس لها. وكان لهم دور في تكوين

الوعي عند الفرس، ورجعوا إلى بعض مراسيم الأكاسرة، كما ادعوا النسبة إليهم. ولكن اللغة العربية استمرت لغة الثقافة، بل ونشطت الحركة العلمية والثقافية في مختلف الحقول في الفترة البويهية.

وقبل القرن الثالث هـ/ التاسع م، كان الإسلام سائداً في المدن والمراكز الحضرية في إيران، بينما كان الريف في الغالب مجوسياً، ولكن وبجهود الدعاة بين عامي ٨٥٠ و٩٥٠م أدخل الريف بدوره في الإسلام. وفي زمن السامانيين كانت حركة الدعوة الإسلامية قوية بين القبائل التركية في أواسط آسيا، ومنها انطلقت الموجة التركية.

حكمت إيران بعد البويهيين أسر تركية: الغزنويون (٣٥١ ـ ٥٨١هـ) ومركزهم خراسان وما وراء النهر، والسلاجقة (٤٢٩ ـ ٥٤٠هـ) الذين سيطروا على إيران وامتدوا إلى العراق والشام، ثم غمرهم الغزو المغولي لتأتي فترة الإيلخانيين (٦٥٤ ـ ٧٥١هـ/ ١٢٥٦ ـ ١٣٥٣م). وجاء تيمور فكسح الإمارات التي تكوّنت من حكم الإيلخانية (التيموريون ٧٧١ ـ ٩١٢هـ/ ١٣٧٠ ـ ١٥٠٦م). وفي النصف الثاني للقرن الخامس عشر للميلاد أقام التركمان كياناتهم في غرب وشمال غرب إيران والعراق بدولتي القره قويونلو (٧٨٢ ـ ٨٧٣هـ/ ١٣٨٠ ـ ١٤٦٨م) والآق قويونلو (٧٨٠ ـ ٩١٤هـ/ ١٣٧٨ ـ ١٥٠٨م).

فالغزنويون تأثروا كلياً بالإيرانيين، ولم يغيّروا في تركيب المجتمع والثقافة التي وجدوا. وحركة الغزو كانت هجرة قبلية، وبرز السلاجقة رؤساء لهم وصاروا حكّام دولة بين أواسط آسيا إلى سوريا والأناضول. وعلى الرغم من تواضع أعدادهم مبدئياً، فإنهم أثروا في توازن السكان، وصارت العناصر الأساسية الآن الفرس والترك. وحلّ محل المقابلة بين العرب والعجم المقابلة بين الفرس والتاجيك.

وفي زمن السلاجقة أوجد الغزالي علاقة جديدة بين الخليفة والسلطان، فأعطيت سلطة السلاجقة (السلطان) قاعدة شرعية، وترتّب على ذلك تطورات تالية في الفكر السياسي.

وغيّر الغزو المغولي توازن السكان بإدخال قبائل تركية جديدة، وأدى إلى توسيع البداوة، وإلى تدمير الزراعة والحياة المدنية، وإلى تعميق الثنوية بين «الترك» و«التاجيك». وحاول الإيلخانيون التوسع غرباً، ولكنهم لم يستطيعوا مدّ هيمنتهم وراء وادي الرافدين.

وجاء الصفويون، وبدأت فترة جديدة (١٥٠١ ـ ١٧٢٢م)، وينظر إليها بحق «أنها نقطة التحول الكبرى، التي حققت الأمة الإيرانية خلالها ذاتها وأكدت أصالتها».

ويمثل ظهور الصفويين قيام أول دولة فارسية تحكم إيران كلها منذ الفتح، وهي الدولة التي وحّدت إيران ابتداء ورسمت الحدود التي تمثل بصورة عامة حدود الدولة الإيرانية الحديثة.

ينتسب الصفويون إلى الشيخ صفي الدين (ت ١٣٣٤م) رأس طريقة صوفية في أردبيل.

ومن المعروف أن شيوخ أردبيل كانوا من أهل السنّة، وقد كثر أتباعهم بين قبائل التركمان، بدءاً بأردبيل ثم آسيا الصغرى حتى سورية. ولكن أيام الجد الأكبر للشاه اسماعيل خواجه علي (ت ١٤٢٧هـ) حصل تغيير باتخاذ التشيّع، ثم حاول الشيخ جنيد (ت ١٤٦٠م) وابنه حيدر (ت ١٤٨٨م) تأكيد الغارات ضد الكفار في القفقاس، وأعطيا الطريقة طابعاً عسكرياً، وقتلا في المعارك فأضافا الشهادة.

أما النسبة العلوية إلى الأسرة الصفوية فظهرت في ما بعد، وأكدوها فانتسبوا إلى الإمام السابع، وليس هناك ما يدل على نسبتهم إلى الترك لأن القصائد الأولى لصفي الدين كتبت بالفارسية وبلهجة محلية. إلا أن أردبيل، مهد الطريقة، أثرت فيهم وتعلموا لغتها، كما نرى من شعر الشاه إسماعيل المكتوب بتركية آذربيجان.

عرفت إيران التشيّع من قبل، زيدياً بالدرجة الأولى، وإمامياً بدرجة محدودة، ولكن جلّ سكان إيران كانوا من أهل السنّة. إلا أن الشاه إسماعيل (الذي تولى رأس الطريقة سنة ١٤٩٤م)، وبعد أن انتصر على شيروان شاه، ثم على الآق قويونلو التركمان، دخل تبريز سنة ١٥٠١م وأعلن التشيّع مذهباً رسمياً، ولم يكن تحت سلطته إلا آذربيجان، ثم سيطر على بقية إيران. وفرض الشاه التشيّع في البلاد، ويبدو أنه وجد قبولاً دون مقاومة قوية.

اعتمد الشاه إسماعيل في جيشه أساساً على القبائل التركمانية التي قبلت

الدعوة الصفوية (القزلباش)، كما كان للدعوة الصفوية أتباعها في الأناضول. لقد ميّز الشاه إسماعيل الدولة الصفوية من العثمانية وأعطاها هوية سياسية. كما استمر دعاة الصفويين بين التركمان في شرق الأناضول، وقام أحدهم (شاه قولي) بثورة في الأناضول في ربيع ١٥١١م وأتعب العثمانيين قبل القضاء عليه في تلك السنة.

وكان قيام دولة شيعية قوية على حدود الأناضول تتمتع بولاء أعداد كبيرة من رجال القبائل الذين يعيشون داخل الدولة العثمانية يشكل تهديداً للعثمانيين، خصوصاً وأن الدولة العثمانية كانت تطمح إلى زعامة العالم الإسلامي، فقد اتخذ السلطان سليم لقب الخلافة في رسالة وجهها إلى الشاه إسماعيل قبل أن يغزو مصر.

وقبل هذا لم يكد الشاه إسماعيل يتغلب على تركمان الآق قويونلو في سنة ١٥٠٧ حتى وجّه قوته إلى بغداد وضمها إلى دولته في سنة ١٥٠٨، وزار العتبات المقدسة في النجف وكربلاء.

وكانت وجهة العثمانيين التوسع غرباً، ولكن السلطان سليم اتجه الآن شرقاً لمواجهة الصفويين. ولحماية مؤخرته قام السلطان بتتبع الشيعة في أراضيه ونكّل بأعداد كبيرة منهم. وفي سنة ١٥١٤م قام السلطان بهجوم على إيران، تبيّن أنه الأول في سلسلة من الغزوات العثمانية، وانتصر على الشاه في جالديران (آب/أغسطس ١٥١٤م)، ودخل تبريز عاصمة الشاه. وكان على السلطان سليم أن ينسحب بعد فترة قصيرة، فعاد الشاه إلى تبريز، ولكنه فقد بعض نفوذه في الداخل، ولم يرجع إلى القتال، كما نتج من انتصار جالديران أن ضم العثمانيون ديار بكر (سنة ١٥١٦م) وأنهوا أسرة «ذو القدر» في مرعش والبستان.

واتجه السلطان سليم إلى الشام (سنة ١٥١٦م) ومصر (كانون الثاني/يناير ١٥١٧م) وضمهما إلى دولته، وجاءته بيعة شريف مكّة وأصبح حامي الحرمين الشريفين.

توفي الشاه إسماعيل (سنة ١٥٢٤م) وخلفه ابنه طهماسب (ت ١٥٧٦م) الذي واجه انقسامات داخلية وتحكم أمراء القزلباش. وتعرضت البلاد الإيرانية لأربع حملات بين عامي ١٥٣٣ و١٥٥٣م من جانب العثمانيين وهم في أوج سلطتهم زمن السلطان سليمان القانوني.

تقدم السلطان على بغداد، وبحلول كانون الأول/ديسمبر سنة ١٥٣٤م أخذها وبقية العراق، ثم ضم البصرة سنة ١٥٣٨م. وفي سنة ١٥٤٧م احتل السلطان سليمان آذربيجان دون صعوبة، ولكن طهماسب تابع سياسة الأرض المحروقة، وانسحب إلى الداخل، ثم عاد ليسترجع أراضيه حال عودة القوات العثمانية في الشتاء إلى استانبول، ولم يحصل العثمانيون إلا على بعض الحصون في جورجيا وحصن وان الذي نظم ولاية خاصة. وفي سنة ١٥٥٢م جاء بيري ريس بأسطوله وطرد البرتغاليين من مسقط. ونظراً إلى تعرض تبريز للاحتلال أكثر من مرة نقل طهماسب عاصمته إلى قزوين. وبعد آخر حملة سنة ١٥٥٣م وانسحاب الشاه كالمعتاد، وقّع الطرفان صلح أماسيا سنة ١٥٥٥م، ودامت الهدنة أكثر من عشرين سنة.

وشهدت إيران خلافات داخلية بعد وفاة طهماسب. وتجددت الحرب مع إيران وتوسّع العثمانيون في أراضيها، فثبتوا حكمهم في شيروان وداغستان، واحتلوا آذربيجان، وأكدوا وجودهم في القفقاس.

وجاء الشاه عباس (١٥٨٨ ـ ١٦٢٩م) وواجه تجاوز الأوزبك في الشرق، والتوسّع العثماني في الغرب، فعقد هدنة مع العثمانيين (سنة ١٥٩٠م) وتنازل لهم عن مناطق مهمة، مثل آذربيجان وشيروان وكردستان. وبعد أن أعاد تنظيم جيشه بدأ بالأوزبك، فاستعاد هراة ومشهد ومرو (سنة ١٥٨٨م)، ثم التفت غرباً فاستولى على البحرين (سنة ١٦٠٢م)، ثم استعاد آذربيجان والقفقاس (سنتا ١٦٠٣م و١٦٠٤م)، وبحلول عام ١٦٠٧م كان قد أخرج العثمانيين من الأراضي الصفوية. وأخيراً اتفق الجانبان على التفاوض على أساس معاهدة أماسيا (سنة ١٦١٢م).

وتلت فترة ركود على الرغم من عدم الاتفاق، وذلك حتى سنة ١٦٢٣م حين استغل الشاه عباس الخلافات الداخلية في ولاية بغداد، فتقدم واستولى عليها (كانون الثاني/يناير ١٦٢٤م)، الأمر الذي ولّد ضجة في استانبول.

وجرت محاولات عثمانية لأخذ بغداد (سنتا ١٦٢٥ و١٦٢٩م) من دون جدوى. وأخيراً توجه مراد الرابع إليها وحاصرها، ثم استولى عليها في ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ١٦٣٨م، وتلا ذلك عقد معاهدة زهاب في ١٧ أيار/مايو ١٦٣٩م، وبموجبها عيّنت مناطق الحدود (لا تحديد الحدود)، ووعدت إيران بوقف دعايتها أو هجماتها في الأناضول.

واحتل الأفغان أصفهان (العاصمة منذ زمن الشاه عباس)، ومع أنهم لم يخضعوا الشمال والغرب تماماً، فقد حكموا سبع سنوات (١٧٢٢ ـ ١٧٢٩م) مع بقاء الصفويين في تبريز.

وفي سنة ١٧٢٦م خرق العثمانيون السلام واضطر الحاكم الأفغاني إلى أن يعترف بسيطرتهم على كل غرب إيران والقسم الأكبر من القفقاس. وفي هذا الوقت برز نادر خان شيخ الإفشار (قبيلة تركمانية) يؤيد الصفويين ممثلين بطهماسب الثاني، وطرد الأفغان من أصفهان سنة ١٧٢٩م وأعاد الحكم الصفوي.

تحرك نادر واستعاد نهاوند وهمدان وتبريز (سنة ١٧٣٠م)، ثم اتجه شرقاً صوب خراسان. وفي غياب نادر بدأ طهماسب الثاني عمليات ضد العثمانيين سنة ١٧٣١م، فكان فشله ذريعاً، إذ فقد تبريز وهمدان، ثم عقد العثمانيون صلحاً مع الإيرانيين سنة ١٧٣٢م، واحتفظوا فيه بالأراضي جنوب أراكس. وسخط نادر للمعاهدة، فعزل طهماسب وعينّ الطفل عباس الثالث ملكاً (تموز / يوليو ١٧٣٢م). ثم تحرك ضد العثمانيين فاحتل زهاب وحاصر بغداد (سنة ١٧٣٣م)، ثم خسر المعركة بعد مجيء نجدة إلى بغداد، ثم تحرك ثانية بعد تجديد قواته وانتصر على العثمانيين، فتخلوا عن آذربيجان.

ثم عاد نادر وهاجم العثمانيين سنة ١٧٣٥م، وانتصر عليهم قرب أريفان. وفي كانون الثاني/يناير ١٧٣٧م جاء إلى موغان حيث اجتمع بولاة وأشراف البلاد، فقرّروا تتويجه. فاشترط ترك ممارسات الشاه إسماعيل المذهبية، وأن يكون الشيعة في إيران مذهباً خامساً مع مذاهب أهل السنّة، ووضعت وثيقة وقّعها الحاضرون بأن يعترف العثمانيون بالمذهب الجعفري مع مذاهب أهل السنّة.

وفي سنة ١٧٤٢م جاءت رسالة من السلطان يرفض الاعتراف بالمذهب الجعفري. وتحرّك نادر شاه في شباط/فبراير ١٧٤٢م واحتل كركوك ثم أربيل. ثم حاصر الموصل وفشل الحصار. وأقام نادر علاقات طيبة مع والي بغداد، وقام بزيارة الأماكن الدينية، سنّية وشيعية في العراق. وفي ١٤ كانون الأول/ديسمبر ١٧٤٣م عقد مؤتمراً للعلماء في النجف (من شيعة وسنّة) واعترف العلماء بالمذهب الجعفري، كل ذلك سعياً وراء التوفيق بين المذاهب. وفسرت المصادر هذا التوجّه بأنه لدوافع دنيوية.

وشغل نادر بالقلاقل الداخلية، ثم وجّه حملة ضد العثمانيين، وحاز نصراً مؤزراً، وكتب للسلطان يسعى إلى التوفيق بين المذاهب ويسميه «خليفة أهل الإسلام»، وفي ٤ أيلول/ سبتمبر ١٧٤٦م، عقد معاهدة مع السلطان، وأعيدت الحدود إلى ما جاء في معاهدة زهاب سنة ١٦٣٩م.

وبعد مقتل نادر شاه سنة ١٧٤٧م كانت فترة فوضى وحرب أهلية في إيران، ثم برز كريم خان زند (١٧٥٠ ـ ١٧٧٩م)، وكان العمل العسكري الرئيسي له الاستيلاء على البصرة من العثمانيين سنة ١٧٧٦م بقيادة أخيه صادق خان الذي استمر يديرها حتى وفاة أخيه سنة ١٧٧٩م، ثم تخلى عنها ليدخل في الصراع العائلي على العرش. هذه الخلافات أعطت القاجار في استراباد الفرصة. والقاجار قبيلة من التركمان وإحدى قبائل القزلباش، وتمكن آقا محمد قاجار من فرض سلطته وأن يغلب الزند بحلول سنة ١٧٩٥م.

وشهد حلول القرن التاسع عشر بدايات التنافس الغربي في إيران، وهو ما أثر في الحياة العامة في البلاد، وفقدت إيران في الحرب مع روسيا بعض مناطقها بما فيها مقاطعات القوقاز. والأدهى فرض روسيا الامتيازات التي مسّت حقوق إيران كدولة ذات سيادة وأشرت مرحلة جديدة في العلاقة بين إيران والدول الكبرى، إذ سارعت أقطار أخرى مثل بريطانيا إلى الأخذ بخط روسيا.

وبدأ فتح علي شاه (١٧٩٧ ـ ١٨٣٤م) يتحرش بشمال العراق سنة ١٨١٨م، وبعد مفاوضات وتعهد إيران بعدم التدخل تجدّدت الحرب (١٨٢١ ـ ١٨٢٣م)، وبعد اتصالات بين الدولتين عقدت معاهدة أرضروم الأولى سنة ١٨٢٣م، واتخذت معاهدة زهاب أساساً لها. وسرعان ما عاد التوتر، وبقيت مشاكل الحدود، إذ احتلت إيران الفلاحية والمحمّرة (١٨٤٠ ـ ١٨٤٢م). وتدخلت بريطانيا وروسيا بسبب مصالحهما في المنطقة وشكلت لجنة رباعية لتخطيط الحدود.

وبعد فترة من المداولات عقدت معاهدة أرضروم الثانية سنة ١٨٤٨م، وتنصّ على أن تترك للحكومة العثمانية الأراضي المنخفضة إلى الغرب من منطقة زهاب، وأن تترك للحكومة الإيرانية الأراضي الجبلية إلى الشرق منها، وأن تتخلى إيران عن ادعائها بمدينة السليمانية ومنطقتها، مع الوعد بعدم التدخل في الشؤون الكردية في المنطقة، وأن تعترف الدولة العثمانية بسيادة إيران على مدينة

المحمّرة وميناءها، وعلى جزيرة خضر (عبادان) وعلى الرسو والأراضي على الضفة الشرقية لشط العرب، التي كانت لقبائل تعتبر من رعايا إيران، وللسفن الإيرانية حق الإبحار بحرية في شط العرب من رأس الخليج إلى نقطة التقاء حدود الدولتين. واتفقت الحكومتان على تعيين مفوضين ومهندسين يمثلونهما لرسم الحدود المشار إليها في المعاهدة.

وبعد هذا، فإن تنفيذ المعاهدة أدى إلى حوادث عديدة وخلافات على تفسير المواد المتعلقة بالحدود، وهو ما أخّر التحديد لأكثر من نصف قرن. ولما دخلت الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى لم تكن لجنة الحدود قد أتمّت مهمتها وبقي جزء صغير نسبياً من المنطقة لم يكتمل.

وعلى الرغم من الاتفاق لحلّ المسائل في بروتوكولين: الأول وقّع في طهران سنة ١٩١١م، والآخر في استانبول سنة ١٩١٣م، فإن عمل هيئة ترسيم الحدود لم يتم عندما قامت الحرب العالمية الأولى. وبعد الحرب العالمية الأولى أنهت تركيا الخلاف التاريخي مع إيران، لأن الحدود الجديدة بينهما لم تكن موضوع خلاف.

أما العراق، فكان القطر الذي ورث مشاكل الحدود بين إيران والدولة العثمانية، ومنها ذلك الجزء من الحدود الذي لم يرسم بصورة تامة، وكذلك إرث الخلافات التاريخية بين إيران والدولة العثمانية.

أما بعض المشاكل، وخصوصاً التي تعود إلى الحدود، فقد نشأت من الاختلاف في تفسير بنود عدة من معاهدة أرضروم الثانية، وأخرى نشأت عن الظروف الجديدة التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى.

ـ ٦ ـ

لكن، وبعد هذا العرض، هل نتحدث عن صراع أو حروب بين العرب والإيرانيين؟ من العسير الحديث عن صراع بهذا الإطلاق في فترات الخلافة. من الممكن الإشارة إلى ثورة محلية ضد السلطة مثل ثورة بابك الخرمي، أو إلى خروج متغلب مثل يعقوب بن الليث الصفار، أو إلى غزو من منطقة إيرانية مثل تحرك البويهيين وسيطرتهم على بغداد.

وقامت دول في إيران منذ القرن الحادي عشر وحتى الخامس عشر للميلاد،

وكانت على العموم تركية، حكمت إيران، كما توسعت إلى الغرب وشملت العراق في الغالب.

ومنذ قيام الدولة الصفوية، تبلور الوضع في المنطقة في دولتين عظميين. وبدأ الصراع بين الفرس والعثمانيين منذ أيام الشاه إسماعيل واستمر بين الجهتين أيام الدولة الصفوية والدول التي خلفتها في إيران حتى الحرب العالمية الأولى. وطيلة أربعة قرون، وحين يظهر سلطان قوي أو شاه طموح كان يبدأ بغزو أراضي الجوار أو يحاول استعادة أراضي أخذت منه.

ولم يكن العرب فاعلين في هذا الصراع، ولكن ساحته الرئيسية كانت في بلادهم، وادي الرافدين، وتعرّض أهل العراق للأذى والضرر من الجهتين، باسم المذهبية أحياناً، وورثوا الكثير من المرارة نتيجة الصراع المتصل.

قد يفترض أن يكون للاختلافات الإثنية دور في الصراع، ولكننا نعرف أن الصفويين استندوا عسكرياً في الفترات الأولى إلى قبائل التركمان. وقد يشار إلى اللغة في تأكيد الهوية، ولكن الشاه إسماعيل نظم الشعر بلهجة تركمانية وتراسل بها، في حين كان السلطان بالمقابل يستعمل اللغة الأدبية الفارسية. ولكن هذه العناصر صار لها تأثيرها مع مرور الزمن.

وكان للاختلاف في المذاهب الذي ميّز هوية الجانبين ابتداءً أثره الواضح. فحين اتخذت إيران التشيّع مذهباً، فإن ذلك كان مهماً في تأكيد هويتها واستقلالها في وجه جيرانها من الشرق (الأوزبك) ومن الغرب (العثمانيون).

ولكن التشيّع لم يميّز إيران من العرب. فالتشيّع بدأ عربياً ووجد مركزه الأول في العراق، وكانت غالبية أتباعه قبل الصفويين من العرب. فهل يكون المذهب صلة وسبب تعاون وبناء بين أمتين في العصر الحديث، أم يتخذ سبيلاً إلى القطيعة والأذى؟ لقد رجع المشرّعون في الحاضر، وفي الأحوال الشخصية، إلى مذهب الإمامية، كما رجعوا إلى المذاهب الأربعة، وفي هذا مؤشر لمجالات التعاون والإغناء. وقد يعزى الخلاف إلى جغرافية المنطقة، ولكن الحواجز الجغرافية (الجبلية) لم تعد لها أهميتها التاريخية في العصر الحديث.

ويلاحظ أن لإيران ـ كما للعرب ـ شخصية تاريخية حضارية، وأنها استمرت عبر العصور مع كل التطورات والأحداث. وبعد قرون من الصراع بين الإيرانيين والعثمانيين بقيت إيران في حدودها التاريخية تقريباً، وزالت الدولة

العثمانية وبقي العراق على هويته العربية الإسلامية. فهل نرضخ لتراث من المرارة لم نكن طرفاً فاعلاً فيه، أم ننظر إلى الظروف الإقليمية ونتطلع إلى مستقبل أفضل؟

وتبقى الصفحات المشرقة في الجوانب الثقافية والجوانب الحضارية عموماً، في إسهام الإيرانيين مع العرب، في إغناء تلك الجوانب وتوسيع آفاقها بالعربية في فترة التكوين، ثم بالعربية والفارسية بعدئذ. فهل ننظر إلى التاريخ الحضاري كخلفية إيجابية في نظرتنا إلى التاريخ ودراستنا له أم نتطلع إلى جزئيات سلبية سياسية وغيرها؟ وهل نريد التاريخ شداً إلى الوراء وإعاقة للحركة، أم نريده سبيل انطلاق إلى مستقبل أفضل؟

الفصل الثالث عشر

الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تجابهها(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في منتدى مؤسسة عبد الحميد شومان، حوار الشهر، ١٩٩٩. ونُشرت في: *المستقبل العربي*، السنة ٢٢، العدد ٢٤٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩)، ص ٦ ـ ١٥.

ـ ١ ـ

يحسن ابتداءً تحديد بعض المصطلحات والمفاهيم، في سبيل الوضوح: فالهوية، هي ما يحدّد الذات ويميزها، والثقافة تعني شؤون الفكر والأدب والفن والقيم، كما قد تعني الحضارة، والعربية تشير إلى اللغة، أو الأمة العربية.

ما هي الهوية الثقافية العربية؟ إنها الهوية العربية.

فتكوين الأمة العربية في التاريخ استند أساساً إلى اللغة والثقافة. قد يذكر النسب في فترات، لكنه، وكما رأى ابن خلدون، اقتصر على جيل البداوة، وقد يذكر أثر الجغرافية، كما رأى المسعودي.

وكان دور الإسلام محورياً في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها. فالإسلام رسّخ العربية أفقاً وثقافة، وكان دوره كبيراً في أن تكون العربية قاعدة العروبة.

والعربيةُ لغةٌ ووعاء للتراث، والعربيةُ تعريبٌ. ومنذ القدم كان العرب، واستمروا عبر التاريخ، عاربة ومستعربة، فأسس العروبة ثقافية، والهوية العربية هي هوية ثقافية.

وقد يكون للأمة أكثر من تعريف، فالمفهوم السائد لدى الغربيين هو أن الأمة هي الدولة، ولكن هذا لا ينفي وجود الأمة رغم التجزئة أو تعدد الكيانات، وهذه هي الأمة الثقافية التي تسعى إلى تحقيق نوع من الوحدة السياسية، كما هو شأن الأمة العربية.

والتحديات ليست جديدة على الأمة العربية، وأهمها ليست طارئة. فالأمة العربية بدورها التاريخي الممتد وبموقعها الجغرافي، كانت وما تزال، عرضة لتحديات خارجية وداخلية.

ونحن نلتفت عادة إلى التحديات الخارجية، ولا نركّز على التحديات

الداخلية رغم خطورتها بالنسبة إلى التحديات الخارجية، بل وإلى الهوية.

لقد مثلت المواجهة مع الغرب في العصر الحديث، الردّ على التحدي الخارجي الأكبر، فمع الأخذ من الثقافة الغربية طوعاً، ومع فرضها أحياناً، كانت هناك عادة خوف على الهوية.

كان الغرب يرى أن ثقافته وحضارته تمثل نهاية التطور، وأن الحضارة البشرية انتهت إليها، وما عداها ركود وتخلّف. ومع ذلك لم يغب عن الأذهان أن هناك تعدداً، وأن لكل أمة ثقافتها ولغتها. وجاءت الحركات الوطنية والقومية في آسيا وأفريقيا، وبخاصة منذ أواسط القرن العشرين، لتؤكد ثقافاتها الموروثة، ولتسعى إلى إحيائها وتطويرها. وشهد العالم ـ وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ـ بروز قوتين عظيمتين، يرافقهما اتجاهان في الثقافة: الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الليبرالي الرأسمالي، ومع انطلاق الاثنين من حضارة واحدة فإن شيئاً من التعددية الثقافية ظل قائماً.

قد نشير إلى ما قدمه الغرب من تحدّ حضاري بإيجابياته وسلبياته، وإلى ما يراه البعض من تهديد للهوية وسعي إلى فرض التبعية بأنواعها وتصفية لحسابات تاريخية مفترضة.

وقد نشير إلى محاولات للنهضة والتحديث في البلاد العربية والإسلامية على صعيد رسمي، بدءاً بالجيش، ومروراً بإنشاء المدارس وتحديث التعليم لمواجهة الغرب بأسلحته. لكن، هناك فرق كبير بين انطلاقة ذاتية للنهضة وردود الفعل لتحديات خارجية مفروضة.

وقد نشير إلى السعي إلى الإحياء والنهضة الذاتية بحركات إسلامية سلفية أو إصلاحية تحديثية، أو أصولية (كما يقال)، أو عربية ثقافية. قد تكون هذه الحركات أو بعضها ذاتية، تواجه التدهور الداخلي وتسعى إلى إحياء الفكر والتراث (أو بعضه)، وقد تكون في الأساس رداً على التهديد الغربي بتجديد المفاهيم الإسلامية والفكر الإسلامي. وقد تأتي في إطار من المفاهيم الحديثة، وفي الأخذ من الفكر والثقافة الغربية ليتبين لنا أن استمرار الاقتباس بحد ذاته قد لا يحقق ما نريد من نهضة ذاتية، بل قد يبعد عن الهدف.

إننا الآن أمام ظاهرة (العولمة) وتفرّد دولة بالهيمنة السياسية. والعولمة تعني هيمنة اقتصادية وسياسية واتجاهاً إلى الهيمنة الثقافية، وتمثل مرحلة أبعد من

النظرة الأوروبية السابقة التي ترى أن التاريخ ينتهي عند التاريخ الأوروبي، وأن الحضارة الأوروبية هي قمة تطور البشرية، فهي الآن تقترن بالقطب الواحد.

وقد بات من الصعب التمييز بن الحدّ الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحدّ الذي تبدأ معه العولمة، سواء أكانت العولمة مجرد شكل من أشكال الأمركة العالمية أم ظاهرة مستقلة فعلاً، بل إن الرأي يتجه إلى أنها الهيمنة الأمريكية.

والعولمة في الحقل الثقافي تتجلى في شبكات المعلومات، والاتصالات، وقنوات البث الفضائي ودور الإنترنت، وجلّ هذه أمريكية. ويسترعي الانتباه المدى الذي بلغته الثقافة الأمريكية من حيث الانتشار والسيطرة على أذواق الناس في العالم، وغلبة الثقافة الشعبية عليها، لا ثقافة النخبة، ونمط الحياة الأمريكية اليومية في اللباس والأطعمة السريعة وغيرها من السلع الاستهلاكية. إن الصادرات الثقافية الأمريكية لا تعكس إلا المستوى المتدني من الأنشطة الثقافية الأمريكية.

ويمكن إضافة أثر الجامعات ومراكز الأبحاث الأمريكية وانفتاحها أمام الطلاب الأجانب. إنها ليست النظرة العالمية التي تعترف بوجود ثقافات يمكن أن تتبادل التأثير، لكنها تعترف بالتعدد، فالعولمة تمثل الاختراق الثقافي وتأكيد شيوع ثقافة واحدة وطمس الثقافات والهويات الأخرى. وتصوّر العولمة ـ بما فيها الثقافية ـ وكأنها قدر محتوم، وأن ليس للشعوب والثقافات الأخرى إلا أن تدخل فيها، ولا تستطيع أن تعزل نفسها، وهذا جزء من دعايتها لا يمكن قبوله.

ومن جهة أخرى ثمة صلة بين العولمة وإثارة المخاوف من الإسلام واعتباره الخطر الأول. ولا ننسى أن التحدي الإسلامي أكثر التحديات جدية للسيطرة الغربية الثقافية وغيرها، منذ انهيار الاتحاد السوفياتي. ولعل الحديث عن صراع الحضارات، والحديث عن نهاية التاريخ يسير في الخط نفسه.

كما يشار إلى دور الصهيونية وتنظيماتها الكثيرة، على الموجة نفسها في مواجهة الإسلام والعروبة، وتشويه صورتهما وإظهارهما بمظهر مصدر العنف، ثم الجمود والتخلف. ومن ذلك محاولات تصوير المسخ والتزييف للتاريخ والثقافة على أنه تطبيع، وتصوير الفرض والقسر على أنه تعايش. إن البعض يدعو إلى تأكيد

الوعي والإفادة من التكنولوجيا والعلم المتدفقين مع العولمة وتحاشي الخطير منهما. وهي الدعوة السابقة نفسها إلى أخذ ما يفيد من الموجة الغربية ونبذ السلبي والضار. وهي دعوة لا تخلو من تبسيط وسذاجة، فموجة العولمة لا تريد لهذه البلاد تطبيق العلم وامتلاك التكنولوجيا، بل تقاوم ذلك أو تضربه، وهذا ما رأيناه عبر التاريخ المعاصر.

- ٢ -

لقد كانت التحديات في الماضي البعيد والقريب عاملاً في تقوية الهوية الثقافية العربية، وسبباً مباشراً من أسباب تماسكها.

إن مواجهة التحديات الخارجية تبدأ من الداخل، بتعزيز مقوّمات الهوية الثقافية من لغة وتراث ثقافي وتطويرها، وبالارتفاع بالقاعدة العلمية إلى مرحلة تطبيق التكنولوجيا. إن مواجهة التحديات الخارجية ضرورة أولى لمواجهة العولمة، وسنشير إلى جوانب منها.

لقد كان من أثر الاحتكاك والمواجهة مع الغرب، الازدواجية الثقافية التي تعود ابتداءً إلى حركة التحديث في الدولة العثمانية، وفي مصر في القرن التاسع عشر، وإدخال التعليم الحديث والاعتناء به وترك التعليم الموروث لحاله. فتكوّن خطان من التعليم لا اتصال بينهما، وهي ازدواجية ما نزال نواجهها، بين من ينحاز إلى التراث ومن ينحاز إلى التحديث والأخذ من الغرب. وبين الفئتين من يرى الجمع بين التراث والحداثة دون تبيّن سبيل واضح لذلك، وقد بدت بوادر محدودة لتبيّن هذا السبيل، ولكننا ما نزال بحاجة إلى تبيّن واضح.

ثمة جانب آخر لأثر الاتصال بالغرب، يتمثل في ازدواجية لغوية/ثقافية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، دراسة وبحثاً بالعربية في الجامعات والمعاهد والمراكز المتخصصة، وبين العلوم والتكنولوجيا دراسة وبحثاً بلغة أجنبية.

لم تكن العربية لغة الأدب والشعر فحسب، بل هي أيضاً لغة العلم، ولا مجال للإبداع في العلم كما في الآداب إلا إذا كانت العربية لغة التعليم والكتابة والبحث فيه. ولنتذكر هنا أن العربية هي وسيلة الاستمرار والتراكم، وهي تنطوي على أسلوب التفكير، وعلى مجموعة القيم والمفاهيم، وهي وعاء الثقافة.

إن ما يكتب ويبحث في غير العربية يبقى خارج إطار الثقافة العربية، وليس جزءاً منها. وهذا يعني أن العلوم والتكنولوجيا التي تدرّس وتكتب وتبحث بلغة أجنبية تكون بعامتها غريبة على الثقافة العربية.

كيف نتحدث بعد هذا عن نقل العلوم والتكنولوجيا وتطبيقها؟ قد ننادي بتعريب العلوم، وهذا ما لم نتقدم فيه. والتعريب لن يقتصر على نقل الكتابات في هذا الحقل إلى العربية، بل يتطلب التعليم وكتابة البحوث بالعربية، إضافة إلى تمثل أساليب البحث العلمي. إن التعليم والبحث والكتابة في العلوم في إطار العربية، إضافة إلى أن العناية بالتعريب ضرورة للتقدم العلمي، وأساس لمستقبل يمكن أن نضيف فيه إلى الإنتاج العلمي.

ولذا فالمفروض أن تكون الثقافة العلمية جزءاً هاماً من الثقافة العربية.

إن من أسس ترسيخ الهوية الثقافية نظام التعليم وفلسفته. والنظر إلى المجتمعات العربية الإسلامية في الفترات التاريخية يشير إلى وحدة عامة في الثقافة، تنطوي على تنوّع غني، وحين ننظر في ما وراء ذلك نرى ثمة في الأساس نظام التعليم ومفاهيمه وفلسفته، بدءاً بالكتاتيب، فالمساجد، فمؤسسات التعليم الأخرى.

ولا يعنينا هنا تبيّن أسس ذلك التعليم ونظريته، بل أردنا الإشارة إلى أهمية وجود فلسفة وإطار للتعليم اليوم. إننا لم نضع في البلاد العربية نظرية للتعليم الحديث، ولا نجد مثل هذه النظرية في أي بلد عربي. ومع أن الجامعة العربية فكرت في هذا الاتجاه، فعقدت عدة مؤتمرات للثقافة العربية، إلا أنها لم تتابع محاولتها، وسار كل بلد عربي في طريقة، وإن وجدت أمور مشتركة فهي تتصل عادة بالاقتباس من الغرب.

إن التجزئة والازدواجية في التعليم تشكّل تحدياً هاماً للهوية الثقافية العربية التي هي أساس الهوية العربية.

ـ ٣ ـ

إن الموقف من التراث له أهمية خاصة في الثقافة. فالتراث في صميم الهوية الثقافية ومن مقوماتها المهمة.

وقد يعني التراث كل نتاج المسيرة الحضارية للأمة من علوم ومعارف

ومؤسسات وفنون وقيم وفكر، وقد يعني الإنتاج الفكري أو بعضه كأن يشار إلى الأدب أو إلى الفقه والتشريع في رأي بعضهم.

وقد يفكّر بما هو حي من التراث، أو بالجوانب التي تؤثر في حياتنا، مما يتطلب موقفاً وتقييماً، أي كيف نتعامل مع هذا الجانب أو ذاك.

وللتراث في فترات التجزئة السياسية أهمية خاصة. ففي تمثله والإفادة منه تأكيد المشترك الذي يعزز الاتجاه إلى الوحدة.

ولكن كيف نتعامل مع التراث؟ هل يراد إحياء التراث بنشر آثاره من مخطوطات ووثائق وإنجازات فنية؟ قد يساعد هذا على التعرّف على أهمية التراث، لكن هذا يمثل الجانب المادي أو الكمّي من التراث. وهل نبحث في التراث لتسويغ مفاهيم وأمور وقيم حديثة بشكل انتقائي ولإضفاء شرعية عليها؟ وهل يمكن أن تكون لنا أصالة عبر هذا الطريق؟ أم أنه تأكيد للتقليد؟

ليس الغرض أن نحكّم التراث في أمورنا، بل الغرض أن نخضع التراث للتحليل والفهم والتقييم، وأن نفيد منه في حياتنا الحاضرة.

هل نبحث في التراث، إذن، عمّا يمكن أن يفيد في مواجهة مشاكلنا وحاجاتنا لصلته بتكويننا النفسي والخلقي والاجتماعي؟ قد يتم ذلك لغايات إيجابية أو قد يكون لتلافي سلبيات ونواحي فشل، مثل: لماذا فشلنا تاريخياً في تطبيق الشورى وفي إيجاد مؤسسات لها؟

وقد ننظر إلى التراث لنقده من قبل المختصين لتمييز الحي منه مما كان دوره مؤقتاً. وقد نجد أن بعضه، كالفكر السياسي والمؤسسات السياسية، بحاجة إلى تحليل وتقييم، وإلى نظرة جديدة. وقد نجد مثلاً أن المؤسسات الإدارية لا دلالة لها في عصرنا، إلا أن الفكر الإداري فيه قيم حسنة. إن توطين المؤسسات والنظريات، بل وحتى توطين التقنية، قد لا يتم إلا بوجود أرضية طبيعية لدينا، والتطبيق قد يجد مجاله في عموم التراث.

وقد ننظر إلى التراث من زاوية أخرى لنقول: إن المهم تقديمه إلى الناشئة ليكون جزءاً من ثقافتهم. فالتراث عادة لا تُعنى به إلا فئة من المختصين وفي نطاق اهتمامهم. والمفروض عرض مفاهيمه للناشئة ليدخل في تكوين ثقافتهم.

وقد يرد تساؤل ها هنا: هل نواجه التحديات الثقافية بوجهتين منفصلتين، عربية وإسلامية؟ ألا تبدو إشارات البعض إلى وجود تناقض بين الإسلام والعروبة بعيدة عن الدقة؟ وألا تبدو إدانة الدعوة القومية باعتبارها عصبية ينكرها الإسلام دعوى خالية من الصحة؟

إذا نظرنا إلى الجذور بدءاً بظهور الإسلام، نرى أن العرب أول من حمل رسالته، وبالإسلام توحدوا، وأنهم تحت رايته انتشروا في الأرض، وبالإسلام انتشرت العربية ابتداءً، وبه رسخت وأصبحت قاعدة العروبة، وبالعربية وضعت أسس الثقافة العربية الإسلامية وتوسّعت وازدهرت. وبعد ظهور لغات إسلامية أخرى في الثقافة، فقد ظلت العربية لغة العلوم الإسلامية عبر العصور، إضافة إلى كونها لغة الثقافة العربية.

واقترن الإسلام في فتراته الأولى بالعربية، حتى كانت الشعوب غير العربية لا تميّز بين العروبة والإسلام، وقد رسخت هذه الصلة في وعي الجماهير، كما يتضح في المغرب العربي حتى الوقت الحاضر، حيث العروبة مرتبطة بالإسلام. ويظهر مثل هذا الارتباط في أوقات الأزمات في البلاد العربية وفي التحرك الشعبي بصورة عفوية.

والفكرة العربية أو العروبة تعبّر عن الانتماء إلى أمة. وهذه الأمة تكوّنت في الإسلام في إطار التاريخ، وعلى قاعدة اللغة والثقافة، فأساس القومية العربية ثقافي، فهي ليست عنصرية أصلاً، وهي ترفع صوتها في وجه الإقليمية من جهة، وفي موقف الدفاع عن العروبة والحضارة العربية الإسلامية في مواجهة حملات غربية. والحركة القومية في الأساس سياسية هدفها أن تحقق للأمة العربية كياناً سياسياً موحداً. أما الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة.

وإذا رجعنا إلى أوائل القرن العشرين لنرى الصلة بين الحركة العربية وسياسة الاتحاد والترقي، نرى أن هؤلاء اتخذوا وجهة طورانية مثّلت تهديداً للعربية والعروبة في سياسة التتريك والهيمنة، فاتجه بعض العرب ضد الاتحاد والترقي، ورأى آخرون أن الخطر الأكبر هو الخطر الغربي، واتخذوا وجهة عثمانية، ولكن هذا الاعتبار تلاشى حين تحالفت الدولة العثمانية مع جانب غربي.

كما يلاحظ أن الفكرة العربية في القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين، وفي تيارها الرئيسي، عربية إسلامية بجوار كونها وطنية في مصر (ثم في الشام) تتخذ العربية قاعدة مشتركة لمواجهة مشكلة الطائفية مع التزام واضح بالإسلام، وكان منتظراً أن يلتقي الخطان بعد الحرب العالمية الأولى.

وكانت النظرة الغربية تروّج لفكرة أن القوميات في المشرق صورة منقولة عن القومية في الغرب. ولكن الأبحاث الحديثة انتهت إلى أنه بالإضافة إلى الهوية القومية بالمفهوم الغربي، فإن ثمة هوية قومية إثنية أو ثقافية توجد في المجتمعات غير الغربية خاصة.

إن فكرة الأمة العربية التي تربطها اللغة العربية بالثقافة، لم تكن نتاج القرن التاسع عشر أو العشرين، بل هي ممتدة في التاريخ وتكوّنت بعد تطور تاريخي نتيجة عدة عوامل، في مقدمتها انتشار الإسلام وأثره، وانتشار العربية لغة القرآن، وتحولها إلى لغة الإدارة والثقافة في دار الإسلام لقرون، وخروج العرب من الجزيرة بالفتوح وبعدها.

إن فترات الأزمة تدعو إلى فحص أعمق للواقع. وهذا يدعو إلى النظر إلى جانب مهم من الثقافة العامة هو التاريخ، التاريخ الحي في النفوس والأذهان، وإلى إعادة بحث التاريخ. وليس الغرض العودة إلى فترة من الماضي أو السعي إلى إحياء ظاهرة فيه، بل المراد تحقيق فهم أعمق لمكوّنات وضعنا، ولإطلاق الطاقات في الحاضر.

لقد رحنا ندرس التاريخ أحياناً ونكتبه كما يوافق أهواءنا ويدغدغ عواطفنا، لنذهب مزهوين بما وصلنا إليه في فترة ماضية. وبدل أن نحلل وندقق لنفهم، نحاول أن ننتقي من الروايات ما يناسب، بل ونقرأ النصوص ونكسبها المعنى الذي نريد لا الذي تحمله. وحين نواجه الأزمات نتساءل، كما تساءل مؤرخ فرنسي بعد سقوط باريس: «هل خاننا التاريخ»؟

إننا نجد في الشورى ـ كما طبقت أحياناً ـ فكرة الانتخاب، وفكرة تقييد الحاكم، ويصار إلى أنها الديمقراطية. ولا نلتفت إلى أن استشارة الحاكم ليست ملزمة، وأن القرار الأخير له. وتنتهي الشورى عند جل الفقهاء إلى قبول الشخص الذي يسمّيه الخليفة دون أية استشارة.

وقد نتجاهل التطور الذي انتهى إليه الفكر السياسي لدى أهل السنّة، الذي

لا يجيز الخروج على السلطان مهما استبد وظلم مخافة الفتنة. ونجد تأكيد الطاعة، فنأخذ بعض الكلام ونترك بعضه، فنقرأ **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[1] وننسى أن: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، أو كما قال أبو بكر: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم».

وبعد هذا، فإن الآراء الجميلة عن الشورى لدى بعض الفقهاء لم تجد المؤسسة أو المؤسسات التي تجسّدها، فبقيت أمنيات لا أكثر.

ـ ٥ ـ

لقد عاملنا التاريخ معاملة انتقائية، كتبنا عن فترات وأغفلنا عامدين فترات أخرى. اعتنينا بفترات نعتبرها لامعة أو متقدمة، وأهملنا فترات اعتبرناها مظلمة أو متخلفة. والتاريخ مجرى متصل، متى أهملت فترات منه لن نتمكن من فهم دلالاته، أو من إدراك حركته.

ألا ترون أننا مثلاً أغفلنا أو أهملنا الفترة العثمانية من تاريخنا وهي تمتد حوالى أربعة قرون؟ هل يمكن أن نفهم الحاضر إن تجاوزنا مثل هذه الحقبة الطويلة؟ أليس الحاضر امتداداً لتلك القرون إلى حدّ بعيد؟

وتقابل هذه النظرة نظرة أخرى تجد بحث فترة أو أخرى مسألة شائكة، إذ لا يجوز فيها تقييم الأفعال، وتحديد التطورات ونقدها، بل إننا نخلط التاريخ بالعقيدة أحياناً، والعقيدة لا تقبل النقاش، في حين إن التاريخ لا يمكن كتابته دون تحليل ونقد. ومثل هذه النظرة تؤدي إلى الإرباك، إذ تمنع النظرة الموضوعية، وقد تفضي إلى سوء الفهم.

ألا يتكرر في كتابة التاريخ تمجيد الأفراد وإغفال الأمة؟ ألا يتكرر في التراث تمجيد عدل أو تقوى خليفة أو سلطان؟ أليس هذا هو المثال الذي نتطلع إليه؟ ألا يتكرر التنديد بالعامة ـ وبكل من لا ينتمي إلى فئة صغيرة من الخاصة ـ فيوصفون بكثير من نعوت التحقير، فهم الغوغاء والجهّال؟ أين مواقف الأمة في الأزمات وفي مواجهة الهجمات؟

بل لقد ذهب المؤرخون إلى نسبة الحركات الكبرى في التاريخ إلى أفراد،

---

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

وأغفلوا أو أهملوا دور الجماعات التي عملت وضحّت لفترة من الزمن؟ فالدعوة العباسية مثلاً، التي استمرت حركة سرية حوالى ثلث قرن تنسب إلى شخص مثل أبي مسلم الذي انضم إليها في الأربع سنين الأخيرة ليمثل الإمام في خراسان. وينسى ما سبق من دعاة ونقباء ومجالس وتضحيات. ألا يؤدي كل هذا إلى تأكيد فكرة الحاكم الفرد، عدل أو لم يعدل؟

ألم يكن لهذه الأمة أو لفئات منها أدوار في التاريخ ومواقف تعبّر عن توثبها؟ ألم تمر فترات أخذت فيها الأمور بيدها حين انهارت السلطة، أو غابت، لتنظيم وضعها، ولتوقف أية فوضى تترتب على ذلك؟

والتاريخ يتناول نشاط الإنسان في الزمان والمكان، أي أن الجغرافية تكون العنصر الثالث، ولكننا في دراساتنا نهمل الجغرافيا إهمالاً واضحاً. ويندر أن توجد خرائط في كتب التاريخ، وإن وجدت فهي صورية لا تفيد في شيء. أما الأطلس التاريخي فهو في مرحلة أولية جداً.

نعم.. إن الدراسات التاريخية تهمل الجغرافية عادة، وهذا يفقد التاريخ وضوحه ويقلل من شأن الأرض في وعي الدارس، وهو ما نشكو منه في كثير من المناسبات. وقلة الخرائط وندرة الخرائط التفصيلية مشكلة يشكو منها السياسي والعسكري والاستراتيجي، وهي ثغرة في ثقافتنا العربية.

إن الجغرافية تمثل عاملاً هاماً للاستمرار في التاريخ، فهي عنصر ثابت ومستمر في تأثيره، وها هنا تتبدّى أهميته الكبيرة في الماضي والحاضر. وقد تثير الجغرافية أسئلة حديثة، كما أثارت في الماضي. ما طبيعة المنطقة الجغرافية لبلادنا بما فيها من سهول وجبال وصحاري وبحار، وبما لمصادر المياه من أهمية في حياة الناس؟ ما أثر الموقع الجغرافي في النشاط الاقتصادي، وفي العلاقات بالشعوب المحيطة والقريبة وغير ذلك؟ ما أثر البوادي والصحاري؟ هل هي سبب ترابط أو فصل؟ هل بقي لها دور المخزن البشري في الحاضر، كما كان في الماضي؟

هذه مشاكل تتصل بالتاريخ، ولكنها تهمنا هنا لتأثيرها في الهوية الثقافية العربية.

إن دور التاريخ في الثقافة العربية كبير، ودوره في بلورة الهوية الثقافية كبير، ومن هنا تتبدى أهمية مناقشة آثاره وتصويبها.

- ٦ -

ومن التحديات للهوية الثقافية دعوة البعض أو حديثهم عن أدب ينسب إلى قطر عربي أو آخر، تعبيراً عن نعرات إقليمية أو تأكيداً لوطنية معينة. وينسى هؤلاء أن الأدب ينسب إلى لغته أولاً. وهناك من يدعو إلى العامية ويشجع الأدب الشعبي، وكأنه يريد الأدب أدبين.

إن العامية تومئ إلى تجزئة أخرى في حقل الثقافة، وهي الأمية المنتشرة في البلاد العربية. ونحن أمام عاميات عديدة، وأمام مستوى متدن من الثقافة أو من الجهل، وهذا سيربك الهوية الثقافية ويضعفها. ولا أضيف جديداً حين أقول إن مكافحة الأمية هدف لكل بلد عربي، ولكن أين نحن من تحقيق الهدف؟

ومع أننا نرحب بالتنوع الذي قد يتصل بالبيئات، أو ببعض التراث، في إطار الوحدة الشاملة ويكسبها حيوية وغنى، إلا أننا نخشى دعم التجزئة التي تشكّل بذاتها تهديداً قوياً للهوية الثقافية. إن خطر العولمة يفرض أهمية المواجهة الثقافية الشاملة، وإذا كنا نزداد بعداً عن الوحدة السياسية الشاملة، فإن الهوية الثقافية العربية تتطلب محوراً من الوحدة الثقافية لتخفيف آثار التجزئة السياسية ولتكون في وضع أفضل لمواجهة التهديدات الخارجية. وهنا لا بد من التنويه بالمؤسسات والجمعيات الثقافية العربية العامة والدعوة إلى تنشيطها لتقوم بدورها في الثقافة العربية.

- ٧ -

إن الثقافة لن تزدهر إلا في جو مفتوح من الأخذ والعطاء، ومن الاختلاف والاتفاق، وذلك يتطلب توافر الحريات. وتشير مسيرة البلاد العربية الحديثة إلى أن الشرط الرئيس للنهضة هو التحرر من الهيمنة الخارجية وتوفر الحريات العامة.

الأحرار وحدهم يستطيعون الصمود أمام التحديات الخارجية، وهم وحدهم يستطيعون رفض التبعية، والجو الحر لازم للنهضة الفكرية والثقافية. وفي الحرية والتعددية حيوية للثقافة وإغناء لها. إلا أن الآراء والنظريات عن الحرية لا تتحقق إلا عن طريق المؤسسات، أما الاعتماد على الأفراد فلن يورث استقراراً، بل سيكون عرضة للأهواء والنزوات.

إن الحرية لا تتجزأ، ومتى توافرت فسوف ينفتح الطريق للتنوّع في الإنتاج الفكري وللإبداع، وحتى الأخذ من الغير لن يكون سليماً ونافعاً حقاً إلا مع توافر الحرية.

أما فرض أنواع من الثقافة والنظم، فإنه لن يفضي إلى إغناء الثقافة، بل قد يؤدي إلى الإضرار بها، وربما إلى طمس جوانب منها وإلى إرباكها. ولا فائدة في خير ترافقه عبودية.

الفصل الرابع عشر

ساطع الحصري في الفكر القومي(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: ساطع الحصري: ثلاثون عاماً على الرحيل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩).

ـ ١ ـ

تفترض هذه الدراسة أن ساطع الحصري هو أول من حاول وضع نظرية للقومية العربية، وأنه جعل اللغة العربية أولاً، والتاريخ ثانياً، عنصري القومية الرئيسيين، ومع إشارته إلى مؤثرات أخرى إلا أنه اعتبرها جانبية أو محدودة الأثر.

وقد التفت ساطع الحصري إلى الأوضاع والتطورات التي مرت بها البلدان العربية وأخذها في الاعتبار في صياغة نظريته.

فقد أخذ بنظرية المشيئة والإرادة في تكوين الدولة القومية حين كان عثمانياً (شأن كثيرين من المفكرين العرب)، إلا أن سياسة الاتحاد والترقي، وانهيار الدولة العثمانية، وربما ما شهد في البلقان من الحركة القومية، جعلته يتجه نحو الفكرة العربية.

وبعد هذا فلنشأته أثرها. فقد درس في المدارس الحديثة، وعمل في التعليم والإدارة في البلقان، كما عمل، وبخاصة في التعليم، في اسطنبول، وعني بالعلوم، وركّز على التربية الحديثة، وصار له اجتهاده وفكره فيها.

ولكن هل كانت له ـ قبل الحرب ـ صلة بالحركة أو الفكرة العربية؟

كانت له صلة بعبد الكريم الخليل، ويبدو أنه حاضر في المنتدى العربي في اسطنبول، وكان ملتقى أصحاب الفكرة العربية. ويشير الحصري إلى الكواكبي إشارة عارف بفكره.

وقيل: إنه انتمى إلى «العربية الفتاة»، وهو يؤكد أنه لم ينتسب إلى أي حزب أو تنظيم، ولكنه كان على صلة بها، فهل اطلع على صحيفة «العربية الفتاة» ـ المفيد ـ التي مثلت الفكر العربي المتقدم؟

لن أشير إلى الفكر الإسلامي المتصل بالجامعة الإسلامية، فمع أنه اطلع على جوانب منه، ولكنه اتخذ وجهة أخرى.

ولم يكن ساطع الحصري بعيداً عن الحركة القومية التركية بعامة، وبخاصة

فكر داعيتها ضياء جوق ألب الذي اشتبك معه في جدال في الفترة العثمانية.

ألقى الحصري خمس محاضرات في دار الفنون خلال حرب البلقان (طبعت سنة ١٩١٣) عنوانها «في سبيل الوطن»، ويقصد الوطن العثماني، يظهر فيها عمق فهمه للأفكار القومية الأوروبية وانتقائية في الإفادة من مفاهيمها، وبخاصة الفرنسية (المشيئة) والألمانية (اللغة).

وفي ضوء الأوضاع في الدولة اختار فكرة العثمانية، وبيّن أن العثمانيين لهم دولة مستقلة لها روابط روحية قائمة تتجاوز الاختلافات اللغوية، ولهم وطن يشمل كل الأراضي العثمانية، وهو اتجاه يتمشى وفكرة المشيئة الفرنسية.

يلاحظ أن الفكرة العربية حملها مفكّرون من الخط الإسلامي الإصلاحي، مثل الكواكبي والزهراوي، ومفكرون في الاتجاه العربي، مثل عبد الغني العريسي وغيره من كتّاب المفيد.

ويلاحظ أنهم في تكوينهم الفكري لهم خلفية ثقافية إسلامية، كما أنهم لم يكونوا بمعزل عن الفكر الغربي الحديث.

يعود نشاط الحصري القومي إلى الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى، إلى الحرب العالمية الثانية وبعدها، ويمكن الإشارة إلى معاصريه من مفكّرين قوميين وأحزاب مثل علي ناصر الدين وزريق وحركة القوميين العرب وميشيل عفلق.

ولكن هل يمكن تبيّن أثر مفكر في غيره من معاصريه أو ممن تلاه مباشرة؟ سواء أكان الحديث على تأثر ساطع أو تأثيره؟ قد يتيسر ذلك حيناً، ولكن يتعذر أحياناً، كما أن التشابه في الآراء قد لا يكون دليلاً على الاقتباس. وقد يكون تلمّس الأثر أعقد عند الحديث عن حركة أو جهة حزبية.

ـ ٢ ـ

لننظر إلى شيء من الخلفية الفكرية.

فالكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣م) يرى أن العرب قوم متميّزون في غنى لغتهم وخصائصهم، ودورهم في الإسلام. وهم أحفظ الأقوام على جنسيتهم، ورابطتهم الأولى العربية، بصرف النظر عن مذاهبهم وأديانهم. وعلى هذا الأساس يعتبر العرب أمة وموطنها الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر وشمال أفريقيا.

وهو يرى أن العرب وحدهم المؤهلون لقيادة المسلمين ولإصلاح أمورهم. إنه

يقرن مجد الإسلام بالعرب، فلم يبدأ الخلل إلا حين تسلّط الأعاجم، وهذا يتمشى مع دعوته إلى أن تكون الخلافة في العرب، كما كانت أصلاً.

ويرى الكواكبي أن الأمة قد يجمعها النسب والوطن وحقوق مشتركة، وكأنه يفكر بكيان سياسي، فهو يناشد قومه (الناطقين بالضاد) في أن يهيئوا لوسائل الاتحاد ـ كما فعلت أمم أخرى راقية بالعلم ـ للاتحاد الوطني والوفاق الجنسي والارتباط السياسي.

أما الزهراوي (١٨٥٥ ـ ١٩١٦م) فإنه تمثَّل الفكرة العربية، ورأى أن اللغة هي الرابطة الأساسية بين العرب، بصرف النظر عن مذاهبهم وأديانهم واتجاهاتهم ومساكنهم، وهي جامعة عظيمة للعرب. وهو لا يرى الجامعة الإسلامية مقبولة كنظام سياسي أو قابلة للتحقيق. ولكن الفكرة العربية/القومية هي الإطار الصحيح، وهي ما يجب الأخذ به.

والمتكلمون بالعربية يشكّلون أمة. والبلدان العربية تشمل الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر والشمال الأفريقي. وهو يشير إلى تنبه العرب وإلى حرصهم على تأييد اللسان.

ولعل الفكرة العربية/القومية أكثر وضوحاً عند عبد الغني العريسي (١٨٥٠ ـ ١٩١٦م). وهو أحد مؤسسي **المفيد** (جريدة «العربية الفتاة») ومن أبرز كتّابها. وقد كتب في المفيد مقالات عن دور العرب في التاريخ وعن الأمة ومقوّماتها.

أكد العريسي على فكرة الأمة العربية، وهو يقرر أن اللغة العربية قاعدة العروبة، وأن القرآن رسّخها. وهو يؤكد أهميتها ويعتبرها «وسيلة لجماع النهضة»، بل ويرى أن «حياة العرب بحياة لغتهم»، فإذا اندرست اللغة اندرس العنصر وعفي على القوم، ويكرر «وإذا ماتت اللغة فالسلام على هذه الأمة».

وهو يرى أن العرب يرتبطون بروابط الجنس واللغة والوطنية (١٩١١م). وبعد أن درس في باريس واطلع على الفكر الغربي مباشرة، كتب يقول: «العربي من وصلته رابطة من نسب، ووحدة من لغة، وكان تواقاً إلى العرب نزّاعاً إليهم». وكرر أن العرب أمة، وأن العربي «كل من ربطته بهذه الأمة وحدة اللغة وصلة النسب ونزعة العرب»، ويضيف: «إن هذا مذهبنا». وكأنه تأثر هنا بفكرة المشيئة.

ويتضح اطلاعه على الفكر الغربي في كلمته التي ألقاها في المؤتمر العربي الأول في باريس (٢٠ حزيران/يونيو ١٩١٣) إذ قال: «إن الجماعات في نظر

علماء السياسة لا تستحق هذا الحق إلا إذا جمعت، على رأي علماء الألمان، وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين وحدة عادات ووحدة مطمح سياسي. فحق العرب بعد هذا البيان أن يكون لهم، على رأي علماء السياسة دون استثناء، حق جماعة، حق شعب، حق أمة»، وأول حق لجماعة الشعوب حق الجنسية، أي القومية.

ويفترض أن الحصري اطلع على **العاصمة**، الجريدة الرسمية لسورية الفيصلية وهي تتحدث عن الأمة العربية (العدد ١) وتتحدث عن مقوماتها فتبدأ بوحدة اللغة، وتشير إلى رابطة الدين، وإلى الوطن، وتشترط قيام روح عام يتكون في التاريخ، وأخيراً الرغبة في العيش المشترك (العدد ٣).

وتورد «العاصمة» أقوال الملك فيصل بأن البلدان العربية وحدة لا تتجزأ وتسكنها أمة واحدة (العدد ٢٥). وتقترح أن يكون الاتحاد الشكل الذي يناسب أوضاع البلدان العربية (العدد ٢٦). وتتحدث عن اللغة باعتبارها رابطة لا تضاهيها رابطة، وأن «سقوطنا بسقوطها ونهوضنا بنهوضها».

وتشير إلى خطاب للأمير فيصل جاء فيه: «نحن جسم واحد. . .، لا أديان ولا مذاهب، فنحن قبل موسى ومحمد وعيسى وإبراهيم» (العدد ٣٥). وفيها ردّ على الإقليميين الذين يتحدثون عن دماء مختلفة: فينيقية وآرامية مع امتزاج بدماء أخرى، فتوضح أن هذه الشعوب جاءت من الجزيرة، وأن أصولها اللغوية والبشرية واحدة، وأنها ذابت في الأمة العربية وأصبحت العربية لغة الجميع (العدد ٤٨).

يلاحظ، إذن، أن بعض المفكّرين العرب تناولوا مفهوم الأمة، وأكدوا أهمية اللغة رابطة أساسية، وأن البعض تحدث عن نطاق البلدان العربية، هذا إلى أنهم دعوا إلى القومية رابطة جديدة وسبيلاً إلى النهضة.

ولعل الحصري اطلع على بعض كتابات وآراء المفكّرين العرب، ولكنها لا تعدو تقديم آراء متفرقة دون توسع. . .

ـ ٣ ـ

ولعل الحصري كان أول من حاول وضع نظرية للقومية العربية، وأول من دعا إلى وحدة عربية شاملة.

لقد درس الحصري الحركات القومية في أوروبا، ودرس الفكر القومي الأوروبي في القرن التاسع عشر، وبخاصة لدى الفرنسيين والألمان والإيطاليين،

وهو كثيراً ما يستشهد لتوضيح آرائه أو تأييدها بأمثلة من التاريخ الأوروبي، كما أخذ الأوضاع العربية في الاعتبار. ولعله وجد في فكر الألمان وظروفهم ما هو أكثر إفادة لحاجات العرب.

يلاحظ الحصري أن الأمم تتميز من بعضها البعض باللغة، وأن أول من نبّه إلى ذلك الألمان، واللغة مخزن التراث، وروح الشعب تكمن في لغته. ولعله أفاد أيضاً من ابن خلدون الذي يرى العربية الرابطة الدائمة للعرب.

وهكذا عرف الحصري الأمة وحدة ثقافية أولاً، وليس وحدة سياسية. كما يرى أن الوحدة القومية شيء طبيعي. ولاحظ أن العروبة وجدت في التاريخ، وأنها قديمة، ولكن الوعي بها واتخاذها وجهة سياسية هو الجديد.

ولكن الحصري رفض فكرة التفوق العنصري لدى المفكّرين الألمان، واكتفى بالاعتزاز بالحضارة العربية. وإن كانت فكرة المشيئة أو الإرادة في تكوين القومية/الأمة (كما عرضها رينان) تناسب العثمانية، فإنها مرفوضة في الأمة العربية.

والحصري حريص على تحديد مفرداته، وأهمها الوطنية، وتعني حب الوطن وارتباطاً باطنياً به، والقومية وتعني حب الأمة وارتباطاً باطنياً بها. وهناك صلة بين الوطنية والقومية حيث إن حب الوطن يعني حب الناس الذين يسكنونه، والعكس وارد.

وهو يسأل عن العناصر التي تتكون منها القومية وتتألف منها الأمة.

مبدئياً يرفض الحصري وحدة الأصل والمنشأ، لأن الأبحاث العلمية عامة لا تترك مجالاً للشك في أنه لا توجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحد. ويؤكد أن وحدة الأصل والدم في أية أمة من الأمم إنما هي وهم من الأوهام.

ومع ذلك، يلاحظ أن الاعتقاد بوحدة الأصل يؤثر كثيراً في النفوس، وأن الشعور بالقرابة يؤثر فيها. ويبيّن أن أهم العوامل التي تدفع إلى الاعتقاد بوحدة الأصل، وإلى الشعور بالقرابة في الشعوب، هو وحدة اللغة والاشتراك في التاريخ.

وهكذا يصل إلى أن اللغة والتاريخ هما المقوّمان الأهم لتكوين الأمة والقومية، يقول: «إن أهم العوامل الأساسية في تكوين الأمة هو اللغة والتاريخ. إن اللغة بمثابة حياة الأمة والتاريخ بمثابة شعورها». ويقول: «أكرر ما قلته مراراً، إن الأمة كائن اجتماعي، واللغة هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد بغيره، لأن اللغة هي: ١ ـ واسطة التفاهم بين الناس، ٢ ـ آلة التفكير عند

الفرد، و٣ ـ واسطة نقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأسلاف إلى الأخلاف. ولهذا، فإن وحدة اللغة توجد نوعاً من الوحدة في الشعور والتفكير، وتكون أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات». لهذا يرى أن حياة الأمم تقوم قبل كل شيء على لغاتها.

يقول الحصري: «لا نغالي إذا قلنا إن اللغة هي روح الأمة وحياتها، وإنها بمثابة محور القومية وعمودها، وهي من أهم مقوماتها ومشخّصاتها». وهو لذلك يؤكد اتخاذ الفصحى وتعليمها، وضرورة استخدامها في الحياة اليومية، ويدعو المفكّرين إلى الابتعاد عن استخدام اللهجات العامية. ويلحّ في الوقت نفسه على إدخال إصلاحات على الفصحى في اتجاه تبسيطها لجعلها في متناول الجميع، ولتكون وسيلة اتصال فعّالة بين أبناء البلاد العربية كافة.

وأما التاريخ، فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها. والذكريات التاريخية تقرّب بين النفوس، وتوجد بينها نوعاً من القرابة المعنوية.

وهو لا يقصد بالتاريخ ما سطّر في الكتب، بل التاريخ الذي يعيش مع الناس، التاريخ المعروف في الأفكار، الذي هو تراث. وهو يقدر أنه لا توجد أمة لها وحدة تاريخية في كل فترات وجودها، فالوحدة في التاريخ يجب أن تفهم على أنها الوحدة النسبية التي تظهر في أهم صفحات التاريخ، الصفحات التي أنتجت ثقافة الأمة وأعطتها لغتها الحاضرة وطبعتها بخصائصها المميّزة.

وهو يرى أنه يمكن تعليم التاريخ بمنهجية علمية في المدارس العالية، ولكن لا يتيسر ذلك في المراحل الابتدائية والثانوية، إذ لا بد من الانتقاء، ولذا يجب أن يدرس التاريخ من وجهة قومية.

وهكذا، فإن اللغة والتاريخ هما العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات. إن اللغة بمثابة روح الأمة وحياتها، والتاريخ بمثابة وعي الأمة وشعورها.

والأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها وأصبحت في حالة سبات، وتستطيع أن تستعيد وعيها بالعودة إلى تاريخها القومي، ولكن الأمة إذا فقدت لغتها تكون عندئذٍ قد فقدت الحياة.

حاول الحصري تقليل أهمية العوامل الجغرافية في تكوين القومية/الأمة. وهو يقرّ أن الانفصال الجغرافي قد يؤدي إلى التجزئة، وربما مع الزمن إلى التمايز

اللغوي والتاريخي. ومع ذلك، فهو يرفض القول بأن الأمة يجب أن تكون لها رقعة أرضية لتسمّى أمة. وذهب إلى أن الأمة لا يكون لها أرض مشتركة أو أرض معلومة الحدود إلا إذا كوّنت دولة قومية. وواضح أن حالة التجزئة العربية وراء ذلك. وهذا طبيعي، فهو يرى أن الحدود القائمة مصطنعة، فهي حصيلة المساومات والمصالح الاستعمارية.

وفي مناقشة علاقة الإسلام بالقومية، يبدو الحصري متأثراً مبدئياً بموقف العثمانيين من الحركة العربية، فهو يرى أن الولاء للسلطان باسم الإسلام أخّر بدايات الفكرة القومية. ويبيّن أن علماء الدين زمن العثمانيين عارضوا الفكرة القومية معارضة شديدة، وزعموا أنها تخالف أحكام الدين، وقالوا: إن إطاعة أوامر الخليفة واجب على المسلمين. ولما قام بعض مفكّري العرب يدافعون عن حقوق أمتهم ويطلبون اعتبار اللغة العربية لغة رسمية، قام رجال الإدارة العثمانية بتحريك طائفة من رجال الدين لتقديم عرائض وإرسال وفود لاستنكار حركة هؤلاء المطالبين.

ولكنه يلاحظ ناحية تاريخية، وهي أن الإسلام أعطى الدافع للفتوح التي نشرت الدين ووسّعت نطاق العروبة. والإسلام لا يحتم على أهالي البلاد المفتوحة اعتناق الدين الجديد، لذا استعربت جماعات كبيرة من سكان تلك البلاد دون أن تعتنق الدين الإسلامي، وأن العروبة لم تبق مرتبطة بالدين الإسلامي، فقد تكوّنت أمم إسلامية غير عربية من ناحية، وجماعات عربية غير مسلمة من ناحية أخرى.

ومن ناحية ثانية، فإن العربية تعرّضت لمحن خطيرة منذ قرون نتيجة التفكك السياسي والجمود الفكري والانحطاط الثقافي في الوطن العربي. وذلك يؤدي إلى ارتخاء الروابط بين الأقطار العربية ويفسح المجال لتغلب العامية ويعرّض العربية لخطر التفكك، ولو حدث ذلك لأدى حتى إلى انشطار الأمة العربية إلى أمم مختلفة، ولما بقي شيء يستحق التسمية باسم القومية. ولكن القرآن حال دون استشراء التفكك، وحفظ العربية وصان العروبة من خطر الانشطار: «إن الديانة الإسلامية لعبت دوراً هاماً في تقدم العربية وتوسّعها».

والحصري في هذا التحليل يسير في خط ابن خلدون.

وبعد هذا، فالحصري يقدر أن الأديان العالمية كالإسلام لا تنظر إلى القوميات. والحصري لا يقف ضد الدين، بل ضد تدخل رجال الدين في الحياة العامة. ونظرته أن الدين لله والوطن للجميع.

ورفض الحصري النظرية التي تعتبر وحدة الحياة الاقتصادية من الأمور الضرورية لتكوين الأمة. والنظرية تقول: إن الأمة تقوم على أربعة أركان أساسية، هي وحدة الأرض، ووحدة اللغة، والنفسية المشتركة، ووحدة الحياة الاقتصادية، فهو يرى أن المشاعر الوطنية والقومية لا ترتبط بالمنافع المادية، ولكنها فوقها، وتشبه حب الأم.

وهو يقرّ بأن العوامل الاقتصادية تلعب دوراً مهماً في حياة الأفراد والجماعات، وتؤثر تأثيراً قوياً في أحداث التاريخ واتجاهاته، ولكن ذلك لا يسوّغ اعتبارها حجر الزاوية في صرح القومية.

كما أن وحدة الحياة الاقتصادية تكون مع الدولة، وهذه غير قائمة.

وهو يميّز بين الأمة والدولة، بما يتمشى ووضع البلدان العربية، فقد تكون حدود البلاد التي تقطنها الأمة منطبقة على حدود الأراضي التي تحكمها الدولة، وقد تكون مختلفة عنها. وقد تكون الأمة «واحدة» على الرغم من كون الدول التي تحكمها متعددة (كحال الأمة العربية)، وقد تكون الأمة موجودة على الرغم من عدم وجود دولة تسوسها... وهو يجد الألمان أعمق تفكيراً وأصدق تعبيراً من الفرنسيين في هذه القضية. وينتهي إلى القول: «فأقول إن مفهوم الأمة يجب أن يفصل عن مفهوم الدولة فصلاً تاماً».

وهو يرى أن الأمة «عضوية اجتماعية طبيعية» ذات كيان معنوي خاص، فيحقّ لها أن تستقل في إدارة شؤونها... وأن تؤسس «دولة خاصة بها» مستقلة عن غيرها.

وفي ثنايا كتابات الحصري عودة إلى التاريخ الإسلامي، وتأتي عادة في ما يتصل بالعروبة.

فهو يرى أن العروبة ثقافة أساسها اللغة، ويرى أن العرب قبل الإسلام كانوا قلة، في الجزيرة العربية وعلى أطراف بعض البلاد المجاورة.

أمّا توسّع حدود العروبة إلى سائر أنحاء الوطن العربي الحالي، فقد تم بفضل الفتوحات العربية، وما تلاها من تعريب. ويذكر أن معظم أقسام العراق والشام وجميع أنحاء أفريقيا الشمالية كانت غير عربية، ولم تستعرب إلا بعد الإسلام.

وبهذا المفهوم أوضح أن العروبة قديمة في تاريخ العرب، ولكن الوعي بها حديث. وهنا أبيّن أن اعتبار اللغة العربية أساس تكوين الأمة العربية فكرة نادى

بها المفكّرون العرب منذ القرن الثالث الهجري، حتى ابن خلدون.

وقد أبدى الحصري ملاحظة ذكية متقدمة في هذا النطاق حين انتقد المؤرخين والكتّاب في تاريخ الإسلام بأنهم لم يقدروا أحداث الاستعراب حق قدرها، فاكتفوا بتفصيل الفتوحات وما تبعها من أحداث سياسية دون أن يعيروا قضايا «استعراب البلاد المفتوحة أدنى اهتمام»، ولا أعرف من التفت إلى هذه الملاحظة بعده.

ـ ٤ ـ

إن الهدف الأساس للقومية عند الحصري هو الوحدة العربية. فهو يؤمن بها «إيماناً عميقاً» ويقول: «بوجوب العمل من أجلها عملاً متواصلاً»، ويقول: «إنني أعتقد اعتقاداً جازماً بأن الوحدة العربية ضرورية لحفظ كيان الشعوب العربية، كما أعتقد أنها طبيعية بالنسبة إلى حياة الأمة العربية وتاريخها الطويل»، ويرى حتمية تحققها.

وهو يكرر أن كل من ينتسب إلى البلدان العربية ويتكلم اللغة العربية هو عربي، بصرف النظر عن الدولة التي يحمل جنسيتها وعن ديانته ومذهبه وأصله ونسبه، ويرى أن الفروق والاختلافات التي تشاهد بين الدول العربية من حيث النظم المختلفة والاتجاهات السياسية، إنما هي بأجمعها مواريث «عهود الاحتلال».

أما الحدود الفاصلة بين الدول العربية، فلم تتقرر وفق مصالحها، وإنما وفق مصالح الدول المستعمرة بعد مساومات ومناورات.

وهو يرى من أسباب التجزئة الاستعمار وخضوع البلدان العربية إلى عدوان الدول الغربية، فصار النضال مجزأً في كل بلد، وتكوّنت كيانات في الأجزاء، ولذا يحاول في بعض دراساته ومناقشاته تبيان العوامل التي كانت وراء إقامة بعض الدول العربية بعد الحرب العالمية الأولى.

ويحاول الحصري بيان الضرر الكبير الذي تسببه التيارات الإقليمية لمصالح البلدان العربية، كما يتناول دور الدول الأجنبية في إثارة الخلافات وتقوية الإقليمية بشتى الوسائل لتحول دون اتحاد الأمة.

كما يشير إلى آثار التجزئة في خلق مصالح لفئات مع الدول الإمبريالية وقيام طائفة من الزعماء والحكام والساسة الذين «ترتبط مفاهيمهم ومطامعهم بالأوضاع السياسية القائمة، فينزعون إلى المحافظة على كيان الدولة ولا يرضون بزوال هذا الكيان داخل دولة موحدة».

وبذل ساطع الحصري جهداً كبيراً في الرد على التيارات المضادة لحركة القومية العربية إقليمية وعالمية وغيرها.

أما سبيله إلى تحقيق الوحدة فيقول: «إني أعتقد أن أول ما يجب عمله لتحقيق الوحدة العربية في الأحوال الحاضرة هو إيقاظ الشعور بالقومية العربية وبث الإيمان بوحدة هذه الأمة»، وعندما يستيقظ هذا الشعور تمام اليقظة، وعندما ينتشر هذا الإيمان ويرسخ في النفوس، تتوضح السبل وتتمهد الطرق أمام الوحدة العربية وتزول العقبات وتنهار العوائق التي تعارضها فيها بكل سهولة، «ولذا فأنا أسعى على الدوام وراء إيقاظ الشعور بالقومية وبث الإيمان بوحدة الأمة العربية».

ومع أن الحصري لا يتناول مسألة النظم، فإنه يرى أن الاتحاد بين الأقطار العربية يجب أن يكون على أساس النظام الفدرالي.

إن نظرية الحصري في الأمة وفي الوحدة جعلته يميز صنفين من الوطنية، فهناك الوطن الخاص الذي يتحدد بحدود كل دولة من الدول القائمة، والوطن العام الذي يشمل جميع الأراضي التي تسكنها شعوب الأمة على اختلاف دولها وأوضاعها السياسية. فالأمة التي تكون دولة مستقلة موحدة تتبعها حدود الوطن (العام)، وأما الأمة المجزأة فيكون لها وطن لكل دولة ووطن عام منشود للأمة.

وفي هذا المجال رأى ساطع الحصري للثقافة دوراً كبيراً في تحقيق الوحدة. والثقافة تنحصر بالأمور الذهنية والمعنوية، وتتجلى بأحلى مظاهرها في اللغات والآداب بوجه خاص. والثقافة تكون قومية. وهنا يأتي اهتمامه بتدريس التاريخ القومي، وبالعناية باللغة، وبالسعي إلى توحيد المناهج التعليمية بين البلدان العربية في المواد المهمة للثقافة القومية، كتاريخ الأمة العربية واللغة والأدب وجغرافية البلدان العربية.

كما عمل على إصلاح التعليم (في العراق وسورية) وتخليصه من التبعية للأنظمة الأجنبية، إذ قال: «إذا ما عارضت النظم الإنكليزية في الأولى (العراق) والفرنسية في الثانية (سورية) فإنما فعلت ذلك لغاية واحدة هي إيجاد نظم تعليمية خاصة بالبلاد العربية وتكوين ثقافة مشتركة بين جميع الأقطار العربية».

لقد وضع الحصري نظرية في القومية العربية، أفاد في وضعها من الفكر الغربي في القومية، ومن مفاهيم تراثية، آخذاً في الاعتبار واقع البلدان العربية، ومتجهاً إلى الوحدة العربية. وقد استقرت المفاهيم الأساسية التي قدمها وما تزال في جلّها مقبولة.

نلاحظ هنا أن المفكرين في الخط الإسلامي الإصلاحي، مثل الكواكبي والأفغاني، لم يروا تعارضاً بين القومية والدين، بينما اتخذ الحصري وجهة علمانية.

ـ ٥ ـ

ويمكن الإشارة هنا إلى مفكّرين وأحزاب في الاتجاه القومي معاصرين للحصري، للمقارنة في بعض الأمور.

يلاحظ أن الحركة القومية تجزأت بعد الحرب، وعمل كلّ جزء منها على استقلال القطر أكثر مما عمل لتحقيق الهدف القومي بإقامة دولة عربية موحدة.

ومع ذلك ظهر تنظيم أو أكثر بدعوة قومية عامة، مثل «عصبة العمل القومي».

وبعد الحرب العالمية الثانية، نلاحظ اتساع الدعوة إلى الوحدة العربية بعد استقلال معظم البلدان العربية، والالتفات إلى وضع محتوى اجتماعي اقتصادي للقومية العربية في ضوء حالة التخلف في البلدان العربية، وأخيراً الاتجاه إلى العمل الحزبي.

كما ظهرت اتجاهات متعددة في الحركة القومية. فإذا كان ساطع الحصري يمثل الاتجاه القومي، فهناك الاتجاه الليبرالي الذي مثله قسطنطين زريق والاتجاه الاشتراكي لدى البعث.

حاول زريق تقديم فكر يعالج المهمات الأساسية في البناء القومي، ودعا إلى تبني المؤسسات الغربية خطوة أولى لمواجهة تحديات العصر. وتنطوي محاولته على صياغة برنامج يعتمد على المفاهيم التحررية الأنغلوسكسونية.

وهو يبدأ بالإشارة إلى أن الأمة العربية تتخبط في فوضى نظرية، وأن العامل الأكبر في ذلك هو «فقدان الشعور القومي الصحيح»، وهو في ذلك يذكر بإشارة الحصري إلى ضعف الإيمان القومي، وقوله: «إن النضال في سبيل النهضة القومية يتطلب بذل الجهود لبث «الإيمان القومي» في النفوس ولتقويته. وإذا كان الحصري ينسب هذا الضعف إلى عوامل كثيرة، فإنه يكتفي بذكر أهمها وهو «سوء نظرنا إلى تاريخ الأمة العربية من جهة، وعدم توسعنا في دراسة تواريخ الأمم المختلفة من جهة أخرى»، ويدعونا إلى أن نكتب تاريخنا على نمط جديد بعقلية غربية ونزعة قومية.

أمّا زريق فيناقش عناصر من الوعي القومي، ومن بينها فهم تاريخنا والعوامل

التي كوّنته، لينتهي إلى أن الأمة العربية لها شخصية خاصة تنفرد بها، وهي «شخصية مؤلفة من عناصر مختلفة، أهمها اللغة والثقافة والتاريخ المشترك». وهذا يذكّرنا بمكوّنات الأمة، اللغة والتاريخ، عند الحصري. وأشار زريق إلى أصل الجنس العربي وانتشاره وسيادته على الأجناس الأخرى وامتزاجه بها، ثم إلى هذه المشكلة في لبنان، ودعا إلى تجاوزها، والنظر إلى ما هو أهم منها «إلى اللغة والثقافة والعادات والذكريات التاريخية والمصلحة الحاضرة والمستقبلية»، فوسّع الروابط القومية. أما الحصري فتجاوز موضوع الجنس أصلاً باتخاذه التعريب أساساً للعروبة.

وبعد هذا، فبينما يرى زريق أن الظاهرة القومية من البديهيات التي لا تحتاج إلى إيضاح، فإن الحصري كتب الكثير ليوضح ما هي القومية، ولكل موقف دلالته.

ويمكن الإشارة إلى «حركة القوميين العرب» التي أثر الحصري في فكرها ابتداءً (إلى جانب أثر زريق وعلي ناصر الدين)، وهذا يصدق بصورة خاصة على المرحلة الأولى (حتى أواخر الستينيات).

كان لأفكار الحصري دور مهم في فكر الحركة في هذه المرحلة، بما في ذلك تأكيده ضرورة انصهار الفرد في المجتمع، ورفض الاعتراف بشرعية الكيانات القائمة وضرورة انصهارها في جسم واحد. وهذا إلى تأكيده أن للغة الدور الأول في تكوين الأمة والقومية.

ويبدو اهتمام الحركة بفكره في أنها جعلت قراءة كتبه من أوليات شروط العضوية.

ونشير إلى علي ناصر الدين، لأثره في «عصبة العمل القومي»، ثم لأثره الكبير في فكر القوميين العرب.

فهو يرى أن القوميين العرب يريدون إنشاء كيان قومي عربي موحّد، أي دولة عربية اتحادية كبرى تستند إلى القومية الخالصة.

ويعرّف العربي بأنه من كانت لغته العربية، وأن الأقطار العربية لغتها العربية، ويعدّدها في آسيا وشمال أفريقيا والسودان، وهي تؤلف وطناً واحداً هو الوطن العربي.

وهذه توازي آراء الحصري.

أمّا الأمة عنده فهي «الجماعة من الناس التي تتوفر لها وحدة اللغة والتاريخ

والأدب والذكريات والتقاليد والمنافع والمطامح». ومع أنه تعريف مفهوم في الفكر القومي، إلا أنه يضيف التقاليد والمنافع والمطامح.

وهو لا يرى «وحدة السلالة» شرطاً لتكوين الأمة، ويرى أن الأمة غير الدولة، وأن وحدة الأرض ليست شرطاً لوجود الأمة، بل شرط لوجود الدولة.

ويرجع إلى وحدة اللغة ليبيّن أنها اللغة الفصحى، لغة الأدب، ويلاحظ اتصال تاريخ أهل البلدان العربية تاريخياً، مما يحتم أن تكون ذكرياتهم واحدة.

ثم يتناول «القومية» ويعرّفها، ثم يعرّف الأمة بأنها قوم تجمعهم روابط، فيكرر ما ذكره من قبل.

والأمة بنظره «فوق النسب والشعور والإرادة، مسألة عوامل لغوية واجتماعية وتاريخية وثقافية واقتصادية خلال قرون كثيرة متعاقبة». وهو هنا يرفض المشيئة أو الإرادة ويعطي التاريخ دوره، والشبه واضح بآراء الحصري، بل إنه يرى التعريب أساس تكوين الأمة العربية، وأنه تم بعد الفتح العربي، وقد أشار الحصري إلى هذا.

وأخيراً يرى أن قضية العرب الكبرى هي قضية إنشاء دولة اتحادية كبرى، ويحاول توضيح الخطوط الكبرى للكيان العربي القومي، ويقول: «نعم كي يتحد العرب ويتحرّروا ويستقلوا، إذ لا يمكن أن يستعيدوا تراثهم إذا هم لم يتحدوا ولم يتحرروا ولم يستقلوا».

وهكذا يتبيّن الشبه الواسع بين آراء علي ناصر الدين وآراء الحصري.

ولننظر إلى شيء من فكر القوميين العرب في المرحلة الأولى في كتاب **مع القومية العربية** للحكم دروزة وحامد الجبوري، لنجد بعضاً من آراء الحصري وعلي ناصر الدين.

فالقومية تعرّف بأنها الشخصية الجماعية للأمة، إذ «وجدت لدى كل جماعة من الجماعات البشرية لغة خاصة وتاريخ خاص وعادات وتقاليد خاصة وثقافة خاصة، وتكوّنت في أعماق التاريخ لدى كل جماعة شخصية متميزة».

والقوميات بدأت تتشكل منذ زمن بعيد في التاريخ، وهذا يشبه ما يقوله الحصري عن تكوين العروبة (ولكن الإشارة إلى أدوار التاريخ ليست واضحة).

ويبيّن أن الشعور القومي يتكون في التاريخ، ويستند إلى وحدة في الروابط

القومية، وحدة في اللغة والتاريخ والثقافة والمصلحة والأرض.

ثم رد تناول أسس القومية على أنها وحدة اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصالح والعادات والتقاليد والأهداف.

وهنا نجد إضافة «الوطن» أو الأرض إضافة إلى المصالح.

ويشار إلى أن الكتّاب الذين بحثوا موضوع القومية اختلفوا في تحديد الأهمية النسبية للأسس والروابط في تكوين القوميات بين الأرض والمناخ للبعض، وعنصر الإرادة في العيش وتقرير المصير، وأهمية الدين الواحد في إيجاد القومية، وأسطورة العنصر الواحد، مع إشارة إلى رأي الحصري دون ذكره «كما قال البعض بأن اللغة الواحدة والتاريخ الواحد هما الأساسان الأولان في تكوين القومية». ويخلص الحديث إلى أنه لا توجد قاعدة عامة في ذلك، وأن لكل قومية ظروف نشأتها الخاصة من حيث أهمية بعض الروابط بالنسبة إلى الأخرى. وهذا يتماشى ورأي الحصري، كما أن الأمثلة التي وردت تذكّر بما جاء في مناقشات الحصري.

ثم يكرّر أن القومية نشأت في التاريخ، وأن ما ظهر في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر والقرن العشرين هو تبلور الشعور القومي. وبعد هذا نرى رفض الرأي بأن الاستعمار أوجد القومية أو أنها تيار أوجدته الطبقات البرجوازية لاستغلال الشعب، كما تقول الماركسية، بل هي واقع تاريخي اجتماعي أقدم من كل ذلك.

القومية العربية هي الشخصية الجماعية للأمة العربية. وهي واقع حياة العرب التاريخي واللغوي والجغرافي والثقافي. وكل ما يحوي هذا الواقع من عادات وتقاليد ومصالح وأهداف واحدة.

أما روابط القومية العربية فهي اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصلحة والإرادة الواحدة. وهنا دخل عنصر الإرادة الذي رفضه الحصري.

وفي تحديد العربي نرى اللغة العربية والتاريخ العربي والانتماء إلى المجتمع والوطن العربي.

وفي الحديث عن اللغة نجد شبهاً واضحاً بآراء الحصري.

كان الانتقال من نظرية القومية «الخالصة»، قومية اللغة والتاريخ، إلى النظرية الشاملة ذات المحتوى الاقتصادي والاجتماعي بالدرجة الأولى في مبادئ «حزب البعث العربي الاشتراكي» الذي نشأ في أوائل الأربعينيات.

وما يرد هنا بصدد فكر الحصري هو بعض الإشارات الأولية.

يقول ميشيل عفلق «نحن صدرنا من البدء عن فكرة وليست نظرية، إذ إنها مستمدة من صميم هذا الشعب العربي الممتد على هذه الرقعة».

وهو يتخذ نظرة عاطفية للقومية. . . فـ «القومية حب قبل كل شيء» و«هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته».

والقومية قدر محبب، فالقومية وجود لا حاجة للتعريف بها، ولا تطرح نفسها كقضية. وهو يخشى أن تسفر القومية عندنا إلى المعرفة الذهنية والبحث الكلامي، فتفقد بذلك قوة العصب وحرارة العاطفة، وهذه كما تبدو نظرة مخالفة لنظرات الآخرين».

الحب أولاً والتعريف يأتي بعده.

«وإذا كان الحب هو التربة التي تتغذى قوميتكم منها، فلا يبقى مجال للاختلاف على تعريفها وتحديدها، فتكون روحية سمحة بمعنى أنها تفتح صدرها وتظلل بجناحيها كل الذين شاركوا العرب في تاريخهم وعاشوا جو لغتهم وثقافتهم أصلاً، فأصبحوا عرباً في الفكرة والعاطفة». وفي هذا التحديد قرب من فكر الحصري.

ويقول عفلق: «إن القومية العربية لدى البعث هي واقع بديهي يفرض نفسه دون حاجة إلى نقاش أو نضال». وهو يرى أن «حركة البعث لم تكن استمراراً لما قبلها، بل كانت عبارة عن انقطاع أو بتر إرادي واع، وارتفاعاً إلى مستوى جديد من التفكير والأخلاق والجو الروحي».

«أما مجال الاختلاف وضرورة النضال فهما في محتوى هذه القومية، وهذا المحتوى متطور يحتاج في كل مرحلة من مراحله إلى نظرية قومية تلائمه».

وهكذا يقول: «لهذا لا موجب لأن نناقش من أننا عرب أم لا، ولكن يجب أن نختار ونحدد مضمون العروبة في المرحلة الحاضرة، أتكون رجعية أم تقدمية؟ أتستقيم مع الاستعمار والاستبداد أم أن شرطها الحرية؟ وهل تبقى مع التجزئة أم أن الوحدة شرط أساسي لها»، وهنا تظهر النقلة النوعية.

لذا فرّق حزب البعث، بحسب عفلق، منذ تأسيسه بين «الفكرة العربية» ويقصد بها القومية العربية، و«النظرية القومية» فقال: إن «الفكرة العربية» بديهية وخالدة، وهي قدر محبب، حب قبل كل شيء، وأمّا «النظرية القومية» فهي التعبير المتطور عن هذه الفكرة الخالدة بحسب الزمان والظروف، أي أن النظرية

القومية تنصبّ على المحتوى لا على الإطار. وهذه النظرية تتمثل اليوم ـ بحسب عفلق ـ في الحرية والاشتراكية والوحدة.

وهو يذهب إلى أن «القومية العربية هي قومية وعربية»، قومية لأن فيها الشروط الابتدائية لكل قومية، وعربية بمعنى أن فيها التطور الخاص بالأمة العربية عبر مختلف العناصر والحضارات والأزمنة، وأن الصيغة العربية المشتركة التي وحّدت بين هذه العناصر جميعاً هي التي استمرت دون انقطاع.

وحين يوضح ذلك الاستمرار، يقول: «وكانت اللغة العربية أبرز عنوان لهذا الاستمرار بما تتضمنه اللغة عادة من وحدة في التفكير وفي المبادئ والمثل. وبهذا المعنى فقط يأخذ التاريخ قيمته في قوميتنا، تاريخنا بالدرجة الأولى، والتاريخ العام بالدرجة الثانية».

وهو يرى أن التجزئة علّة المشاكل، وأن الوحدة هي العلاج لها، وأنها الإطار الذي تتحدد من خلاله بقية الأهداف في الحرية والاشتراكية.

وعفلق يرى أنه «لا يمكن تحقيق الوحدة العربية تحقيقاً جدياً ومتيناً وصامداً للزمن إلا إذا حدث انبعاث روحي في المجتمع العربي»، فـ «الوحدة العربية هي نتيجة الانقلاب الروحي في المجتمع العربي، وهي أيضاً في الوقت نفسه سبب من أسباب هذا الانقلاب».

الوحدة العربية هدف المفكرين القوميين عامة، وينفرد عفلق بهذا التوجه.

ـ ٦ ـ

ناقش الحصري في مقالاته ودراساته الأفكار السائدة في مصر من فرعونية ومتوسطية وغيرها، وأوضح أسس الفكرة القومية والوحدة العربية.

وكان أول من أكّد عروبة مصر، ونوّه بدورها المنتظر في الفكرة العربية والوحدة العربية، فهو بيّن أن الطبيعة زوّدتها بكل الصفات والمزايا التي تحتم عليها أن تقوم بواجب القيادة في إنهاض القومية العربية من موقع متقدم في الحضارة، ومركز ثقافي. ورجع إلى تاريخها ليبينّ أن مصر كانت دائماً متصلة ببلاد الشام. «فلا مجال للشك في أن مصر من البلاد العربية ما دامت تشترك مع جميع تلك البلاد في اللغة، وفي الثقافة، وفي هذا التاريخ الطويل، فضلاً على اشتراكها في المصائب والمخاطر، وفضلاً على اتصالها اتصالاً جغرافياً مباشراً يجعلها في القلب من هذا العالم العربي الفسيح».

ويفترض أنه كان لكتاباته بعض الأثر.

الناصرية لم تكن ابتداءً نظرية، بل مجموعة آراء تعرّضت لتجارب وممارسات تكوّنت عنها النظرية.

كان لدى الضباط الأحرار بدايات تفكير عربي. ولكن الثورة قامت ابتداءً لتحقيق هدفين: ثورة سياسية تعطي الشعب حقه بحكم نفسه، وثورة اجتماعية تنتهي إلى تحقيق العدالة لأبناء الوطن.

وفي الصراع مع الاستعمار اتضحت آفاق الثورة، وحددت الدوائر الثلاث: العربية والأفريقية والإسلامية. يقول عبد الناصر عن الأولى: «أيمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا ومصالحها حقيقة وفعلاً؟». وفي ذلك إشارة إلى أن مصر في الأساس عربية، وأن لها وحدة تاريخ ومصالح مع العرب.

العرب أمة واحدة، و«لنا قومية تجمعنا من المحيط إلى الخليج. كلنا عرب نتكلم لغة واحدة».

«وكانت قوى الاستعمار هي التي فرضت هذه التقسيمات على عكس الطبيعة والتاريخ، وعلى عكس إرادة الشعوب» (٢٠ أيار/مايو ١٩٦٤م).

وكان عبد الناصر قد أعلن: «أن هدف حكومة الثورة أن يكون العرب أمة متحدة» (٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٤م)، وكرر ذلك «سياستنا تهدف إلى جعل العرب أمة واحدة» (٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٥م).

وتحدث عبد الناصر عام ١٩٦٢م عن الدوائر الثلاث بوضوح أكبر، فسمّى الدائرة الأولى الوحدة العربية، وأضاف: «فنحن أولاً وقبل كل شيء أمة عربية، ولذا فإن الوحدة العربية هي في مقدمة ما نفكر فيه».

والناصرية ترى أن اللغة العربية عنصر أساسي في تكوين الأمة. فعبد الناصر بيّن أن العربي «كل من كانت اللغة العربية هي لغته الأصلية»، و«العرب جميعاً يتكلمون لغة واحدة».

حدد الميثاق عناصر الأمة العربية: «وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل»، و«وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان»، و«وحدة الأمل إذن وحدة المستقبل والتفكير» (٢٧/ ٩/ ١٩٦٠م).

يقول عبد الناصر (٩ تموز/يوليو ١٩٦٠م): «إذا كان تاريخ أي أمة هو صانع ضميرها، فلغة أي أمة هي صانعة فكرها، فإذا كان للعرب وحدة الضمير ووحدة التفكير، فمعنى ذلك أن العرب أمة واحدة».

ألا نرى جل هذه المفاهيم في فكر الحصري؟

يرى عبد الناصر أن القومية العربية تكوّنت في التاريخ، إذ يبينّ مثلاً أن الحروب الصليبية لم يكن هدفها إلا القضاء على القومية العربية (٢٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٨م)، وكأنه يريد بذلك الأمة العربية، لأنه في إشارته إلى الوجهة القومية يبينّ أن القومية العربية لم تكن موجودة عام ١٩٥٢م، وأنهم أعلنوها في أول ثورة ١٩٥٢ (٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٨م).

وهذا ينسجم مع فكرته حين يقول: «إن الشعوب العربية عاشت كأمة واحدة، بل جمعتها في أطول فترات التاريخ دولة واحدة» (١٠ أيار/مايو ١٩٦٤م).

فهو يميز بين تكوين الأمة العربية، واتخاذ القومية، فكرة ونهجاً. وهذا يذكّر بتمييز الحصري بين العروبة في التاريخ، والحسّ بها في العصر الحديث.

بعد، فهذه محاولة أولية لتبينّ دور ساطع الحصري في الفكر القومي، والموضوع يستحق دراسات أشمل وأعمق.

الفصل الخامس عشر

تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره(*)

(*) في الأصل، ورقة قدمت إلى: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ٢٠٠١).

- ١ -

شهدت الأمة العربية أكثر من مشروع نهضوي عبر تاريخها. وكان لها دورها في تكوين حضارة، وفي إغناء الحضارة البشرية. وهي بموقعها الجغرافي كانت دوماً على صلات بالشرق والغرب، سلمية أو غير ذلك، فلم تكن معزولة في أية فترة.

كما أنها كانت في العادة مفتوحة على الحضارات الأخرى، بل إن فترات ازدهار الحضاري اقترنت بالانفتاح، متمثلاً في الأخذ من الحضارات الأخرى من جهة، وبإشراك شعوب أخرى في تكوين الحضارة العربية الإسلامية.

وهي أمة تكوّنت في التاريخ على أساس من اللغة العربية (ثم الثقافة العربية والتراث)، وهي فكرة جاء بها الإسلام في مواجهة فكرة النسب السائدة في المجتمعات القبلية، وكان دور الإسلام أساسياً في تكوين الأمة العربية. ولنذكر هنا أن انتشار الإسلام والعربية كان أساس التعريب. وصار العرب في عرف النسابين بين عاربة لغتها الأصل العربية، وبين مستعربة، وهي التي جاءت من أصول أخرى وتعرّبت، وكلهم بعد ذلك وحدة.

وإذا كان مفهوم النسب والجنس محدوداً وراكداً، فإن مفهوم الأمة المستند إلى اللغة والثقافة ديناميكي ومفتوح للمستقبل. ويحسن أن نذكر هذا ونميزه من المفهوم الغربي الذي يحدد الأمة ابتداءً برقعة أرضية.

ومثل هذا المفهوم للأمة حيوي ومهم في فترة موجة العولمة، وضروري للتعامل معها.

إن لفظ «الأمة» قرآني في الأساس، وله أكثر من دلالة، منها الجماعات التي ترتبط برابطة مشتركة، العقيدة أو غيرها، واتخذ للأمة الإسلامية التي أعلن الرسول (ﷺ) عن قيامها في المدينة. وكانت من قبائل متعددة وضمت أناساً من أصول أخرى، ومن أكثر من دين.

يلاحظ أن التكوين الأول كان لأمة إسلامية، وفي إطارها الواسع تكوّنت

الأمة العربية في التاريخ. ولم يكن في ذلك تباين بل هو تطور طبيعي، ويحسن تذكر ذلك تحاشياً للالتباس الذي يحصل عادة.

كانت الدولة متحركة في تاريخنا بين توسع وانحسار وتجزئة، أما الأمة فبقيت واحدة، ومتوسّعة.

ونحن نتحدث عن مقومات الوحدة العربية، ونفترض أنها كانت قائمة في التاريخ، وأن التجزئة وقعت بسبب الاستعمار، وننسى أن الوحدة السياسية لم تعرف في التاريخ العربي إلا في صدر الإسلام، في إطار مفهوم الأمة الإسلامية، وأن التجزئة تلت تلك الفترة، وأن مفهوم الأمة العربية لم يترسخ إلا في فترة التجزئة السياسية.

لم نسأل عن العوامل الداخلية للتجزئة، من سياسية إلى مذهبية، إلى إقليمية، وهي في مجموعها الأهم والأبعد أثراً. فجاءت نظرتنا إلى الوحدة العربية سطحية، وخلطنا بين مفهوم الأمة الواحدة، وهو قائم وثقافي، ومفهوم الدولة الواحدة الذي صار ذكرى غائمة. إنّ هذه النظرات، والارتباك في المفاهيم، كانت من أسباب الإحباطات في أمر الوحدة.

ولهذه الأمة تراث غني، كان للبحث والاجتهاد دور أساسي في بنائه. وكان للموقف من التراث أثر في تباين المنطلقات الفكرية في المشاريع النهضوية.

نحن لا ننظر إلى التراث كما ننظر إلى الحداثة، فالتراث عامل أساسي في تكويننا، ولكنه بحاجة إلى تحليل وتقييم وإلى عزل البالي عن الطيب، أمّا الحداثة فتؤخذ عادة من الخارج. أساس الحداثة العلم والمنهج العقلي، وليس في نقل منتجات العلم وحدها ما يفي بالغرض. هنا يأتي دور المنهج وتمثل العلم والتقانة. ولا بد من تكوين قاعدة علمية، والقاعدة تعتمد ابتداءً على تراكم المعلومات بالعربية، وذلك يتطلب الترجمة الواسعة والمستمرة. وخير دليل هنا ما تفعله اليابان.

وفي التراث الحيّ ما يفيد في بناء المستقبل. وكمثل لذلك الوقف، فقد كانت المؤسسات التعليمية والصحية، والخدمات الاجتماعية، مثلاً، تعتمد أساساً على الأوقاف. وكانت المشاركة الشعبية في التنمية تتمثل بالدرجة الأولى بالأوقاف. وفي الظروف الحالية يمكن للأوقاف أن يكون لها دور كبير في التنمية.

ـ تتكرر الإشارات إلى الشورى وتقرن بالديمقراطية، وتوضع التفاصيل عن كيفيتها في اختيار الحاكم وعن حدودها. ولكنها آراء فقهية نظرية تأثرت بالواقع

التاريخي المتجه باطراد نحو الاستبداد، يكيّفها ولا تكيّفه. لقد قدّم الفقهاء آراء جميلة في الاختيار وفي دور أهل الحل والعقد، ولكن المسلمين لم ينجحوا في إحداث مؤسسات تبلورها وتجسدها، فبقيت حبراً على ورق. وكان خوف الفقهاء من أخطار الفتنة وتمزق الجماعة الإسلامية، ومن هنا تأكيد عدم الخروج والطاعة لأولي الأمر.

وقيل: إن الشورى هي الديمقراطية، وهذا فيه نظر. فالشورى اختيارية والقرار للحاكم، والديمقراطية تقترن بالتعددية السياسية، وهذه لم تجد مجالاً مع الشورى.

إن القومية، كما ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر، هي نتاج تطور المجتمعات الغربية، وهي تركّز على الأرض والدولة. الدولة هي الأساس، وتليها الأمة بمفاهيم مختلفة.

أما الفكرة العربية، فتقوم على الأمة، والأمة العربية تكوّنت في التاريخ، فهي قائمة في الفكر والواقع.

ثم جاءت التطورات التاريخية والمفاهيم الغربية لتؤكد مفهوم الدولة الواحدة للأمة.

إن النظرة إلى الفكرة العربية/ القومية العربية على أنها صورة للقومية الأوروبية ولّدت بعض القلق والالتباس، وخاصة حين ربطت بمفاهيم أخرى تتصل بالغزو الغربي.

ـ ٢ ـ

و«النهضة» مصطلح حديث لعله يرجع إلى أواخر القرن التاسع عشر، واللفظة تشير إلى الإصلاح والتقدم.

ولم يكن مفهوم النهضة واحداً، بل تطور مع تطور الفكر والوعي والاتجاه، من مجرد اصطلاح، إلى مفهوم التقدم أو التحديث، ليشمل مفهوم التحرر والوحدة، إلى اعتبار النهضة «هبّة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى»[1].

(١) انظر: إسماعيل صبري عبد الله، «نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات،» في: بومدين بوزيد [وآخرون]، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٥٧.

ومع أن بدايات النهضة ـ بهذا المعنى ـ كانت قبل التدخل الغربي، ولكن هذا شكّل تهديداً للكيان، وكان السبب المباشر للتنظيمات العثمانية التي أثّرت في بعض البلاد العربية، وكان تهديداً للبلاد العربية (الأطراف أولاً، ثم بعض بلاد المركز) وسبب تجزئتها بعدئذٍ، فقد كانت في إطار الدولة العثمانية، ولكنها اقتسمت من قبل الدول الغربية بعد الحرب العامة الأولى.

التهديد الغربي ابتداءً، ثم الغزو بدءاً من غزو نابليون لمصر، مثّل التحدي الأكبر للبلاد العربية والإسلامية، وكان وراء حركة التنظيمات في الدولة العثمانية من جهة، ووراء مشروع محمد علي في مصر من جهة أخرى.

وكان الاهتمام الأول في الظروف القائمة بتحديث الجيش، ولكن هذا أثر في الاقتصاد والقوانين والمؤسسات والمجتمع. ويهمنا هنا إحداث خط جديد في التعليم من المرحلة الابتدائية فما فوق، وترك التعليم الموروث من الكتاتيب إلى الأزهر على حاله، مما أوجد ازدواجية ثقافية في المجتمع ما تزال قائمة إلى الآن. وهي في طرفيها بين فئة ترى مرجعيتها في التراث، في إحيائه وتجديده، بما يناسب العصر، وأخرى تتجه ابتداءً إلى الغرب وتعجب بحضارته وإنجازاته، وترى التغريب أو التحديث سبيل النهضة.

ولكن الوجه الآخر للغرب، الاستعمار والاستغلال، أثار الخطر الغربي والعمل على التحرر منه ومن آثاره ـ من تجزئة واستغلال وإعاقة ـ إضافة إلى الخوف على الهوية.

وكان منتظراً أن يكون النظر إلى التراث من جهة، ومفهوم الحداثة أو الموقف من الغرب وقيمه من جهة أخرى، موضوع اختلاف بين المعنيين بالنهضة.

يمكن الإشارة إلى مشاريع نهضوية في العمل وفي الفكر. يمكن اعتبار مشروع محمد علي أول مشروع نهضوي. تمثل المشروع في إنشاء جيش حديث من حيث التدريب والسلاح، بالاستعانة بخبراء أجانب وإنشاء مدارس عسكرية، وفي محاولة وضع قاعدة علمية واقتصادية له، من إنشاء مصانع حديثة، وتطوير الزراعة وإدخال مزروعات حديثة بعد إلغاء نظام الالتزام، مع سيطرة على الإنتاج الزراعي لخدمة الدولة. وركّز محمد علي في سياسته الاقتصادية على تأسيس صناعة حديثة مع تطوير بعض الحرف القديمة لإنتاج سلع أساسية، واحتكار الدولة للتجارة، إلى إنشاء مدارس حديثة لكافة المستويات وترك المدارس التراثية لحالها، إلى إرسال بعثات عسكرية ومدنية. هذا مع توسعه إلى بلاد عربية أخرى، وبخاصة سورية.

وكان محمد علي يشعر بخطر الأطماع الأوروبية. وكتب إلى السلطان عام ١٨٢٧م يدعوه إلى ضرورة تجديد السلطنة على قواعد الدين الإسلامي الحنيف مع الاعتماد الكامل على العلوم والثقافة العصرية وتقوية موارد السلطنة. ولكن طموحه، وربما اندفاعه في التجديد، أدى به إلى أن اصطدم بالسلطان، الذي بدأ المشروع النهضوي للدولة العثمانية، فتدخل الغرب ليضع حداً لحركته ابتداء، ثم ليحصر سلطته في مصر، وليضرب مشاريعه الاقتصادية بتطبيق معاهدة ١٨٤٠م[٢].

وكان الطهطاوي الذي رافق أول البعثات إلى فرنسا يمثل محاولة التعريف بالثقافة والمؤسسات الفرنسية. كانت نشأته تراثية، ولكنه أراد أن يغني الفكر بما رآه في فرنسا. وهو اتجاه أسلم من اتجاهات البعض بعده.

واهتم محمد علي بالطباعة لنشر العلم والثقافة، وأسس مطبعة بولاق لتلعب دوراً أساسياً في نشر الكتب بالعربية والتركية، بالإضافة إلى ترجمات تالية عن الفرنسية والإنكليزية.

كان مشروع محمد علي نخبوياً، كما ينتظر، ومع أنه بدأ بتعاون الشعب المصري ممثلاً بالعلماء، إلا أنه تخلّى عن هذا الاتجاه. وكان مشروع تحديث شامل تناول الجيش والأسطول إلى إقامة صناعات حديثة، وإصلاح زراعي، إلى تعليم وثقافة حديثين، جاء بنموذج غربي بعيد عن التراث. وكان انتهاء هذا المشروع النهضوي نتيجة التدخل الغربي ليكون مؤشراً على أن أي مشروع نهضوي لا يتوقف أو يتعثر، بعقبات من الداخل، بل نتيجة لمقاومة القوى الخارجية الغربية.

- بدأت الاتجاهات النهضوية في الفكر العربي منذ الثلث الأخير للقرن التاسع عشر، وتمثلت في حركة إسلامية إصلاحية كما ينتظر.

ويمكن الإشارة - قبل ذلك - إلى الدعوة الوهّابية التي ظهرت في الجزيرة قبل حوالى قرن، ودعت إلى تنقية الإسلام من الرواسب والخرافات، والعودة إلى الإسلام الأول في نقائه، ممثلة في حركة داخلية كان لها أثرها في الحركة السلفية.

وترد الإشارة إلى حركات إسلامية أخرى مماثلة على الأطراف، مثل حركة محمد بن علي السنوسي (١٧٧٨ - ١٨٥٩م) في المغرب، وحركة محمد بن أحمد المهدي (١٨٤٣ - ١٨٨٥م) في السودان، إضافة إلى مجددين في الفترة نفسها.

---

(٢) انظر: مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، عالم المعرفة؛ ٢٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ٨٩ وما بعدها.

وكلها تشعر بالحاجة إلى الإصلاح الفكري، وإلى التجديد الفقهي(٣).

أما الحركة الإصلاحية الإسلامية في المركز، فكانت من بلاد غزاها الغرب، وتمثلت في وجهتين: **الأولى** سياسية أقرب للثورية، تحذر من خطر الغرب وأطماعه، وتدعو إلى التحرر من هيمنته، وإلى التعاون الإسلامي، وقد مثّلها جمال الدين الأفغاني.

أهم ما عناه الأفغاني وحدة المسلمين بما في ذلك نبذ الخلاف السياسي والمذهبي والتعاون لتحرير البلاد الإسلامية من الاستعمار الغربي. كما دعا إلى تحرير الفكر الديني من التقليد، وفتح باب الاجتهاد، وترك البدع والتعصب للمذاهب، في سبيل قوة المسلمين، وحذر من مادية الغرب ودهريته، ومن سعي البعض إلى تشكيك المسلمين بعقيدتهم.

ووجهة **أخرى**، مثّلها محمد عبده، تدعو إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وإلى عرض الإسلام بما يلائم العصر، وإلى التركيز على تجديد التربية الإسلامية، وإلى إصلاح العربية وتطويعها لأنواع الكتابة. ورافق ذلك نبرة وطنية تتمثل في حب الوطن الذي تتحقق فيه الحقوق وتتوفر الحرية.

ومع هيمنة الغرب على البلاد العربية، اتجه التيار لمحافظة أكثر نتيجة الخوف على الهوية، كما تمثل ذلك في رشيد رضا، الذي صار أكثر اتصالاً بفكر ابن تيمية، وأقرب إلى التوجّه السلفي. كما كان رشيد رضا أكثر اتصالاً بالسياسة العملية.

وكان من أثر الاستبداد السلطاني، وتعالي النبرة التركية أن اتخذ الاتجاه الإصلاحي، الذي شدّد أساساً على العربية، وجهة الدعوة إلى خلافة عربية، وإلى تقديم صورة للشورى توازي الوجهة البرلمانية لإصلاح المجتمع، كما تمثّل ذلك عند الكواكبي وغيره.

وإذا كان الكواكبي يؤشر للفكرة العربية ويدعو إلى التعاون والوحدة بين العرب دون النظر إلى طائفة أو مذهب، فإن الوعي العربي ظهر في تلك الفترة بوضوح، نتيجة الأخطار الخارجية والتخلف الداخلي، وانتشار الأفكار الغربية الحديثة، وبخاصة فكر الثورة الفرنسية، وقيام الحركات القومية في الدولة العثمانية وظهور القومية التركية، والوعي الذي تمثل في تأكيد العربية رابطة (في

(٣) انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦).

وجه الطائفية والمذهبية)، الذي يدعو إلى تحديث الدولة وإلى الإصلاح، وإعطاء العرب حقوقهم ودورهم في الدولة، وإلى احترام العربية لغة القرآن في وجه التتريك.

وجاء التشديد، لدى عدد من المفكرين، على العربية لغة وثقافة رابطة مشتركة، وعلى وجود هوية واحدة ومصلحة مشتركة، كما تمثل في المؤتمر العربي الأول عام ١٩١٣م.

وكان عجز الدولة العثمانية عن حماية بعض البلاد العربية من الغزو الغربي (الجزائر، ليبيا)، ثم دخول الدولة الحرب العالمية الأولى، إضافة إلى الإصرار على التتريك، وراء التقاء حملة الفكرة العربية في المشرق على الاستقلال.

مثّلت الثورة العربية عام ١٩١٦م بأهدافها التقاء ممثلي الجمعيات العربية وحملة الفكرة العربية في المشرق مع الشريف حسين، وحملت مشروعاً نهضوياً يهدف أساساً إلى استقلال العرب في المشرق ووحدتهم. ويلاحظ أنها اتسمت بالنهضة العربية، وكانت وجهتها عربية إسلامية، فهي ترى أن صلاح العرب بنهضتهم، وفي ذلك نهضة الإسلام.

وهي تؤكد وحدة العرب والمساواة بينهم، وتحاول أن تحيي الخلافة العربية. وإذا كانت فترة حكم الملك فيصل في سورية امتداداً لها، فإن هذه شهدت تأكيد فكرة الأمة العربية ووحدتها، والعمل على تعريب مؤسسات الدولة، والاتجاه إلى النظام البرلماني.

هنا أيضاً أفشل الغرب النهضة العربية، وقضى على أول كيان عربي مستقل (في الشام).

ويمكن الإشارة إلى الوجهة النهضوية الليبرالية التي تأخذ بالرأسمالية، وتقول بالديمقراطية والنظام البرلماني، وترى تعدد الأحزاب. ولكن الديمقراطية البرلمانية في البلدان العربية اقترنت في مرحلتها الأولى بالهيمنة الغربية، مع قدر من الفرض والتكييف، مما ولّد رد فعل ضدها، وأدى إلى انهيارها في بعض البلدان العربية. ولعلها استعادت بعض النفوذ في الفترة الأخيرة.

وفي الاتجاه الليبرالي تأكيد العلم وإعجاب بالثقافة الغربية ودعوة إلى الأخذ بها.

وبين ممثلي هذا الاتجاه من هاجم جوانب تراثية، مثل الخلافة، لينفي أية

قاعدة شرعية لها، ومن أكد أن مستقبل الثقافة العربية أن تكون غربية، ومن نقل بعض الفكر الغربي، مثل الداروينية، واليونانية مثل فكر أرسطو، إلى العربية. إن تأكيد هذا الاتجاه كان في التحديث.

إن المشاريع النهضوية ليست معزولة عن التطورات الدولية، بل تتأثر بها سلباً وإيجاباً.

شهدت نهاية الحرب العالمية الأولى تجزئة البلاد العربية في المشرق وخضوعها للهيمنة الغربية، والاتجاه إلى إقامة إسرائيل. وهذا أدى إلى نكسة في العمل الوحدوي، وتقلص حركة التحرر العربية أمام وجهات محلية وطنية، كما أدى إلى فتح الأبواب للتغريب في التعليم، وفي بعض المؤسسات، مما أدى إلى تأكيد الخوف على الهوية. وهكذا اقترنت بداية الدولة القطرية وبدايات المؤسسة البرلمانية بالاستعمار والتبعية.

ومن جهة أخرى، كانت هناك بدايات في تطور الفكر القومي، ليتسع بعد الحرب العالمية الثانية، وليؤكد الاتجاه الوحدوي، وليتأثر بالفكر الاشتراكي. كما أن الفكر الإسلامي شهد نشأة جديدة وتوسعاً.

هذا إلى أن نهاية الحرب العالمية الثانية شهدت ظهور قطبين دوليين، بين رأسمالية ليبرالية واشتراكية علمية.

وجاء التأكيد في المشاريع النهضوية في الاتجاه القومي على التحرير والهوية والوحدة، يضاف إليها الاشتراكية.

وهناك وجهات نهضوية إسلامية وماركسية.

ـ ٣ ـ

إن أهم مشروع نهضوي هو ما جاءت به ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢م بقيادة جمال عبد الناصر(٤).

اتجهت الثورة ابتداءً إلى تحقيق الاستقلال، وإلى إقامة العدالة الاجتماعية.

أعلنت الثورة في مبادئها الستة الأولى أولوية القضاء على الاستعمار وأعوانه

---

(٤) انظر: مجدي حماد، ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

في الداخل، والقضاء على الإقطاع، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة العدالة الاجتماعية.

واتضح لقيادة الثورة أن تحرير مصر سياسياً من الاستعمار هو الوجه الآخر لتحرير مجتمعها من الاستغلال، كما اتضح لها أن هذا التحرير بوجهيه لا يكتمل إلا بوحدتها مع أمتها العربية.

يرى عبد الناصر في **فلسفة الثورة**[٥] أن «الكل شعب من شعوب الأرض ثورتين، ثورة سياسية يسترد بها حقه في حكم نفسه بنفسه من يد طاغية فرض عليه أو من جيش معتد أقام في أرضه دون رضاه... وثورة اجتماعية تتصارع فيها طبقاته، ثم يستقر الأمر فيها على ما يحقق العدالة الاجتماعية لأبناء الوطن».

اتخذت الثورة خط التنمية الشاملة، وفق الاتجاه الاشتراكي: اشتراكية عربية تتواءم مع خصوصية المجتمع وهمومه وطبيعة المرحلة التاريخية.

اتجهت الثورة إلى الإصلاح الزراعي منذ البداية، فأصدرت القوانين التي حددت الحد الأعلى للملكية الزراعية، ووسعت قاعدة الملكية لمصلحة صغار الفلاحين، كما نظّمت العلاقة بين المالك والمستأجر لخدمة صغار الفلاحين. وبعد ذلك عملت الثورة على توسيع الرقعة الزراعية باستصلاح أراض صحراوية وتوزيعها على ملاكين صغار، وكان بناء السد العالي عنوان ذلك الاتجاه.

واتجهت الثورة إلى تحرير الثروة الوطنية، أو تمصيرها، بنقل ما كان يملكه الأجانب إلى ملكية مصرية، وكان المثل الأكبر في تأميم قناة السويس عام ١٩٥٦م، وهيّأ العدوان الثلاثي الفرصة لتأميم المصالح الأجنبية في مصر من بنوك وشركات تأمين وصناعة وتجارة.

كما اتجهت الثورة إلى تنشيط الصناعة وتوسيعها، حتى ضاعفت الإنتاج الصناعي مرتين خلال العشر سنوات الأولى للثورة، وحوّلت مصر إلى بلد صناعي جنب كونه زراعياً.

وجاءت الخطوة الكبيرة باتجاه العدالة الاجتماعية في صدور القوانين الاشتراكية (تموز/يوليو ١٩٦١م)، وتضمنت تأميم الشركات الكبرى ونقل ملكيتها إلى الدولة.

---

(٥) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، اخترنا لك؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤).

وأوضح الميثاق[٦] (٢١ أيار/مايو ١٩٦٢م) أن الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية، و«أن الحرية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا بفرص متكافئة أمام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية». وهذا بدوره لا يكفي «وإنما هو يتطلب أولاً وقبل كل شيء توسيع قاعدة هذه الثروة الوطنية، بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة. إن ذلك معناه أن الاشتراكية بدعامتيها من الكفاية والعدل هي طريق الحرية الاجتماعية». وبالتالي «كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير».

واتجهت الثورة إلى إشراك الشعب عموماً في التنمية، ولعل ذلك وراء التنظيم الواحد الذي يجمع قوى الشعب العاملة.

ورأى عبد الناصر أن إسرائيل أداة الاستعمار الغربي، وأن هدف إقامتها هو «تهديد العرب وتفتيت القومية العربية حتى يرتمي العرب في أحضان الدول الاستعمارية». ورأى أن العدوان الإسرائيلي عام ١٩٦٧م حلقة في سلسلة الهجمات الإمبريالية على كل تجربة واعدة للتنمية والتحديث والتحرر في الوطن العربي.

يرى عبد الناصر أن علاقة مصر بالمنطقة العربية والأمة العربية هي علاقة انتماء واندماج، «وهي منا ونحن منها» في «وحدة عضوية». كما يرى أن عقيدة «القومية العربية» نابعة من تجربة الثورة العربية وهدفها الوحدة العربية[٧].

وأكد عبد الناصر أن الوحدة العربية هي أقوى ضمانات الاستقلال الوطني لكل دولة عربية، بل إن «وقوع أي بلد عربي، أو بقاء أي بلد عربي، تحت السيطرة الأجنبية إنما هو تهديد لحريتنا وتهديد لاستقلالنا»، وهو لذلك أسند الثورات العربية التحررية، كالثورة الجزائرية والثورة اليمنية.

والوحدة العربية بدورها لن تنجز إلا باقتلاع الاحتلال الأجنبي من أراضيها وتحرير الثروات العربية من أيدي محتكريها الأجانب وشركائهم المحليين على السواء، وأن هذا كله يتطلب جبهة واحدة مع كل الشعوب المستقلة في العالم الثالث ضد الإمبريالية.

---

(٦) جمال عبد الناصر، الميثاق، المكتبة الناصرية؛ ٥ (بيروت: الاتحاد العربي الاشتراكي، [د. ت.]).

(٧) مارلين نصر، «القومية والدين في فكر عبد الناصر،» في: سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، **مصر والعروبة وثورة يوليو**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٩٤ ـ ٩٩.

وهكذا، اتخذ عبد الناصر سياسة الحياد الإيجابي، وعدم الانحياز، وشارك في تكوين كتلة تتخذ هذه السياسة، وذلك لضمان استقلال السياسة الخارجية، ولتحقيق حرية القرار في العلاقات الدولية.

وأعيد النظر في وضع التعليم المختلف الأصول والبرامج وربما الولاءات. وهو تعليم ضيق في قاعدته لا يفيد منه إلا أبناء الطبقة الميسورة. وكان الاتجاه جعل التعليم مجانياً والانفتاح الواسع على الجماهير وربطه بمتطلبات التنمية وبالأهداف القومية. هذا وأخضع ما بقي من التعليم الخاص الأجنبي والأهلي لإشراف الدولة مع إلزامه بالمفاهيم والمواد التربوية القومية. لقد أُحدث نظام موحد في التعليم يتماشى والأهداف القومية. وهكذا كان التعليم مجالاً مهماً لإحداث تغيير نوعي وكمّي في التنشئة.

ومن ناحية أخرى، كانت هناك حركة ترجمة واسعة من آداب وعلوم العصر من جهة، وإحياء للتراث القومي من جهة أخرى.

جسّدت ثورة يوليو/تموز المشروع النهضوي العربي، في تحقيق التحرر والاستقلال، وفي تحقيق وحدة عربية لفترة، وفي تطبيق الاشتراكية. وسعت إلى تطبيق الديمقراطية، ولكن التجربة لم تستقر.

وهنا أيضاً وقف الاستعمار ضد عبد الناصر مباشرة في العدوان الثلاثي، واتخذ من إسرائيل أداة لتقويض المشروع النهضوي.

وجاءت هزيمة ١٩٦٧م، ثم تراجع المشروع النهضوي بعد عبد الناصر، وانهيار الاتحاد السوفياتي، كل ذلك أفضى على مستوى الفكر إلى مرحلة نقد وإعادة نظر في التيارات القومية والاشتراكية/الماركسية. بينما شهد الاتجاه الإسلامي نشاطاً واتساعاً. وأخيراً جاء دور العولمة لتمثل تهديداً جديداً للهوية وللتحرر الشامل.

هذا إلى أن تأكيد ترسيخ القطرية مع تعميق التجزئة، جاء في وقت عجزت فيه الدولة القطرية عن التنمية أو مواجهة التهديد الخارجي، بينما ازداد الوعي بالعروبة وتأكد الشعور لدى الشعوب العربية بوجود أمة واحدة. ويلاحظ أيضاً ازدياد المشترك بين التيارات الفكرية الرئيسية في قضايا النهضة، مثل الوحدة، والتحرر، والتنمية، والديمقراطية، والتجدد الحضاري.

وما يزال هناك شيء من تباين الموقف من مسألة التراث، ومن الحداثة.

ولا يوجد اتفاق كلي في تفاصيل المشروع النهضوي بين المفكّرين في التيار الفكري الواحد، كما أن التيارات الفكرية جميعاً تأثرت ببعض الفكر الغربي بالأخذ أو بالمقاربة.

ـ ٤ ـ

إن الإحياء الإسلامي لم يكن ـ في هذا الخطاب ـ نتاج أزمة اقتصادية أو رد فعل للهزيمة، أو تقدم في الفراغ الناشئ عن تراجع المشروعات السياسية والفكرية الأخرى، فتلك كلها عوامل ثانوية مساعدة، إنما هي صحوة إسلامية شاملة للأمة تتجه إلى التحرير، بدءاً من الاحتلال العسكري والتبعية الاقتصادية، وانتهاءً بالتحرير من التبعية الحضارية والثقافية، وإلحاحاً على استعادة الهوية الحقيقية للأمة التي يشكل الانتماء إلى الإسلام ـ بالعقيدة أو بالثقافة والحضارة ـ وعاءً أساسياً لها(٨).

ويثير بعض ممثلي التيار الإسلامي أسئلة صريحة عن موقف الخطاب الإسلامي من الديمقراطية والتعددية والحريات العامة، ثم عن موقفه من الاقتصاد والتنمية والعولمة، وعن موقفه من موضوع المرأة، ثم عن موقفه من العالم الغربي، حوار أم عداء.

يلاحظ البعض التطور في الخطاب الإسلامي في الفترة الأخيرة، ومن ذلك فقه المشاركة السياسية والديمقراطية. وهنا يشار إلى الفتاوى التي دافعت عن الديمقراطية وعن التعددية السياسية.

ويقول أحدهم إن الانتقال إلى المشاركة يمثل فقهاً جديداً، ويضيف: المهم أن يقوم الحكم على الحرية والعدل والشورى والانتخاب والبيعة، ويقوّم ذلك الوضع بـ «النجاح النسبي، وعلى نطاق محدود، في النصف الثاني من هذا القرن في تلوين الفقه السياسي الإسلامي بصورة تحاول مواكبة مستجدات العصر وتتعايش مع مفاهيمه السياسية، مثل حقوق الإنسان وحرياته، وسيادة القانون، والتعددية السياسية، هذا مع وجود عوائق كبيرة في الطريق»(٩).

---

(٨) فهمي هويدي، في: فهمي جدعان [وآخرون]، العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين، تقديم السيد يسين؛ تحرير غسان إسماعيل عبد الخالق، حوارات في الفكر المعاصر؛ ١ (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٩) فهمي هويدي، «العكايلة،» في: المصدر نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، وإسحاق الفرحان، مواقف وآراء سياسية (عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٠)، ج ٢، ص ٢١٠.

ويرى أحدهم في أولويات العمل الإسلامي المطالبة بإشراك الناس في القرار السياسي (الشورى الإسلامية/ الديمقراطية المعاصرة) وما يتعلق بتطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

ومن ملامح المشروع الحضاري النهضوي الإسلامي - كما يقال - أنه جماهيري التعبئة، فهو لا يقوم على محاسن النخبة المثقفة فحسب، بل على أهميتها في القيادة والإدارة، ولكنه يؤكد انتماء جموع الجماهير إليه وتعاونهم معه[10].

وفي هذا المجال يشير باحث إلى الفرق بين الخطاب الإسلامي الرسمي والخطاب الإسلامي الشعبي، ولكل لغته وأسلوبه، والمنافسة بينهما واسعة[11].

ويقال: إن الخطاب الإسلامي تجاوز المعركة المفتعلة بين الديمقراطية والشورى، بل تبدو الشورى الأكمل من وجهة النظر الإسلامية. إن القبول بفكرة المشاركة الديمقراطية فتح الأبواب للأخذ بفكرة التحالف مع الآخر، وهذا مؤات لإنجاح فكرة «المؤتمر القومي الإسلامي».

ويلاحظ هنا أن الإسلام في نطاقه السياسي لم يعن بشكل الدولة، خلافة أو إمامة أو غير ذلك، إنما عُني بقيم ومبادئ تقوم عليها الدولة، وعلى رأسها الشورى والعدل.

وهناك تطور في الموقف من الغرب. فالنخبة المثقفة - في رأي البعض - لا تناوئ الغرب، «ولديها من الثقة ما يمكنها من التعامل النقدي مع التجربة الغربية، سواء على صعيد التاريخ أو على صعيد الفلسفة السائدة». وهكذا فالمسلمون «يتعاملون مع التجربة الغربية كنموذج بشري متميز، وليس كمثل أعلى واجب الاحتذاء بالضرورة»[12].

وبعد ذلك يلاحظ البعض فشل جميع الحركات التجديدية ذات الإطار الفكري الغريب عن عقيدة الأمة وتراثها في استنهاض الأمة وبناء مشروعها الحضاري.

وفي الموقف من التراث، يتعدد الاتجاه النقدي له، ويتجاوز نقد أقوال العلماء واجتهاداتهم إلى بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ﷺ)، كما في كتاب محمد الغزالي **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**.

---

(١٠) الفرحان، المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(١١) محمد عويضة، في: جدعان [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١٢) هويدي، في: المصدر نفسه، ص ٢٥٩ و٢٦١ - ٢٦٢.

بينما يلاحظ باحث آخر ضرورة تحديد منهجية التعامل مع التراث الإسلامي من جهة، والتراث الإنساني من جهة أخرى، وإن مثل هذه المنهجية تحدد إلى مدى بعيد إمكانية نجاح المشروع الحضاري الإسلامي. وفي هذا الصدد يرى التعامل مع التراث على أنه فكر بشري غير مقدس، وأن نتعامل بمرونة مع هذا التراث، فنأخذ منه ما يلائم عصرنا ولا يتنافى مع ثوابت النصوص (من آيات وأحاديث)، وأن ننظر إلى التراث الإنساني على أنه تراث البشرية عبر العصور، وأن فيه كثيراً من الخير الذي يمكن الانتفاع به، وفيه من الشرور ما ينبغي تركه.

هذا وترد الدعوة إلى مواجهة الأزمة الفكرية التي يعانيها العالم الإسلامي، التي تنذر بتغريبه واستلابه الحضاري وتغيير هويته الإسلامية[١٣].

لذا، فإن العمل الإسلامي يتجه إلى مقاومة التبعية الثقافية للغرب، والحفاظ على هوية الأمة الثقافية، وإبقاء روح اعتزاز الأمة بعقيدتها وتاريخها وحضارتها على رغم التخلف العلمي والاقتصادي.

ويقول أحدهم: «إن الإسلام ثابت الأصول متحرك الفروع، وأن التجديد في الإسلام ظاهرة تلازم المسيرة الإسلامية دائماً، ويوم أن يتوقف التجديد تتوقف المسيرة ويحلّ السكون محل الحركة، والجمود محل الاجتهاد، وتصبح الأمة في حالة عجز وقصور ذاتي»[١٤].

ولذا فمن «المشروع الإسلامي الحضاري النهضوي»، التجديد الحضاري، ويعني هنا الاستمرار المنهجي والتاريخي للحضارة الإسلامية في إطار المعاصرة.

واليوم هناك صحوة شاملة وحركات تجديد إسلامي متعددة ومستمرة، وعمل إسلامي جاد لتحرير الأمة من التبعية الغربية والحفاظ على هوية الأمة الإسلامية وتحرير أوطانها، وسعي في النهاية إلى تحقيق مشروع الأمة الحضاري النهضوي لتجديد مسيرتها الحضارية، ووصل خيوطها مع حضارتها عبر التاريخ، وذلك مشروع ممكن التحقيق بالعودة إلى التراث، والأخذ بأسباب العلم والتقدم، وتفعيل الطاقات الكامنة ووحدة الأمة.

ومن ناحية ثانية، فإن المشروع النهضوي ـ كما يقال ـ علمي المنهج، فهو

(١٣) الفرحان، مواقف وآراء سياسية، ج ٢، ص ٢١٣ ـ ٢١٤ و٢١٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

مشروع يعتمد على العلم والمنهجية العلمية، ويتطلب العمل والتنمية وفق متطلبات العلم والتقانة المعاصرة لتكون الحضارة الإسلامية متجددة ومتكيفة وفق متطلبات العصر.

وهناك اتجاه متوسع في التيار الإسلامي إلى تأكيد ارتباط العروبة بالإسلام، وإلى أن الفصل الاستراتيجي بينهما كان فصلاً مصطنعاً، لأن العروبة والإسلام وجهان لعملة واحدة، هويتها عربية إسلامية، قالبها العروبة، ومضمون فكرها الإسلام.

ولذا، جاء السعي إلى الوحدة العربية والتدرج نحوها بالممكن. ومن ملامح المشروع الحضاري النهضوي أنه إسلامي الفكر والهوية، عربي اللغة والإطار، وأن الوحدة العربية هي النواة الصلبة لوحدة الأمة الإسلامية(١٥).

هذا، وقد ركّزت العقيدة الإسلامية التي تسيطر اليوم على القطاع الواسع من الفكر العربي على مسألة الهوية الذاتية الثقافية في مواجهة عالمية الغرب، أو أكثر من ذلك في موازاة عولمته(١٦).

ـ ٥ ـ

أكد الشيوعيون تقدمية وعدالة التجربة الشيوعية المستندة إلى مبادئ الماركسية ـ اللينينية، وهي شأن الاتجاهات الأخرى وتنطوي على أكثر من تيار. ولكن يلاحظ في السبعينيات أن الشيوعيين يقفون ضد الرأسمالية والإمبريالية، وأنهم يدعون إلى التحرر والديمقراطية والاشتراكية.

وهم في تشخيص الواقع الموضوعي للأمة العربية، دعوا إلى النضال، بالتعاون مع القوى التقدمية في الوطن العربي، لتحقيق الأهداف الكبرى الرئيسية التالية: التحرير والديمقراطية الشعبية، والاشتراكية والوحدة العربية.

إن واقع التخلف الاقتصادي والاجتماعي نتيجة الاستعمار والنهب الإمبريالي يدعو إلى العمل على إلغاء الاستغلال، والخلاص من التخلف، وبناء مجتمع متقدم متطور بإقامة الاشتراكية وفق النظرية الماركسية ـ اللينينية.

ومن أهداف النضال التحرير، تحرير الأراضي العربية المحتلة، وإزالة آثار

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢١ و٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(١٦) برهان غليون، في: جدعان [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

العدوان الاستعماري الإسرائيلي، وأن من حق الشعب العربي الفلسطيني تحرير وطنه المغتصب وتقرير مصيره على أرضه، وله حق استخدام مختلف أشكال النضال بما فيه الكفاح المسلح من أجل تحقيق أهدافه، ومن واجب الأمة العربية أن تعمل على تهيئة كل الظروف التي تتيح له إمكانية تحقيق أهدافه المشروعة.

إن الأمة العربية ناضلت وتناضل وشعارها الخلاص من الاستعمار ونيل الاستقلال الوطني (وكذلك النضال من أجل الوحدة العربية).

وكانت الوحدة العربية وما تزال هدفاً قومياً للشعوب العربية. وهذا هدف عمل من أجله المناضلون الأوائل، ثم أصبح مطلباً جماهيرياً يعبّر عن إرادة التصميم على النضال ضد الاستعمار والإمبريالية، وعلى الرغبة في قيام دولة عربية موحدة.

هذا وتتوفر للعرب كل مقومات الأمة الواحدة. فهناك ـ في رأي الشيوعيين ـ وحدة اللغة والتاريخ والأرض، والتكوين النفسي المشترك ـ الذي يجد تعبيراً عنه في الثقافة المشتركة ـ وتوفر إمكانيات التكامل الاقتصادي.

أما الموقف من التراث، فتردد بين السلبية، ومحاولات آنية تنظر إلى بعضه نظرة إيجابية. وجرت محاولات عديدة لتفسير التاريخ الإسلامي تفسيراً مادياً، وبخاصة بعد ظهور فكرة النمط الآسيوي للإنتاج، وفي هذه المحاولات الكثير من الأدلجة وبعض التعسف في تفسير التاريخ.

يدعو الشيوعيون إلى نشر العلم بهدف محاربة الاستبداد والجهل، وإعلاء شأن الحرية، ورفع معظمهم راية العقلانية ودعوا إلى تحرير المرأة.

وهم يدعون الآن إلى إحياء المشروع النهضوي، بعد القراءة النقدية لتجربة الأمس نهجاً وممارسة ـ ولعل ذلك يحفز على إعادة بناء المفاهيم والقيم الأساسية كمفهوم الهوية، والأمة، والعقلانية، والفكر التاريخي، وصياغة رؤية تستمد من هذه المفاهيم مشروعيتها.

إن النهضة المنشودة هي نهضة الأمة بكاملها. ومفهوم الأمة القومي والحضاري هو المقصود بمفهوم الهوية.

وفي الظروف الحالية يدعو البعض في المشروع النهضوي إلى حوار بنّاء بين مختلف القوى والأحزاب والفئات التي تخاصمت في الأمس، ويمكن أن تلتقي اليوم، منطلقة من قناعة، وهي أنه لا تقدم دون عقلانية، ولا عقلانية دون علم.

ولا يمكن أن يرتقي العلم دون حرية، ولا حرية دون تحديث الدولة على قاعدة إعادة تأسيس الديمقراطية[١٧].

- ٦ -

إن المشروع النهضوي القومي ربما كان أبعد أثراً، إذ قام باسمه أكثر من كيان لفترة أو أكثر. وهذا يجعله عرضة للنقد من ناحية النظرية ومن ناحية التطبيقات.

قيل: إن إشكالية النهضة ظلت تعاني مما ارتبط بها من نظرة ثقافية للتاريخ، ومن نظرة آلية سطحية إلى التقدم والتطور.

وقيل: بدل أن يناقش النهضويون مسألة الطفرات الحضارية وأنماط تمثلها والقواعد أو القوانين التي تتحكم بعمليات التمثل هذه، فقد ناقشوا انبعاث الثقافات القديمة أو المتحجرة أو المنحطة وسبل إحيائها. . . وإعادة تأويلها في ضوء الحاجات الجديدة. فالنهضة هي النتيجة الطبيعية لثقافة أعيد إحياؤها، وأزيلت عنها قيم السكون والجبرية والاتكالية. . . إلخ.

وهذا وراء أدبيات الإصلاح الديني وإصلاح اللغة والآداب بشكل عام. وأصبح التأويل وما يزال المنهج الرئيسي الذي يسيطر على حياتنا الفكرية والثقافية في جميع الميادين، وهو الملجأ الأساسي لعلمائنا ومفكرينا، وصارت ثقافتنا تعليقاً على التاريخ لا صنعاً له.

ويلي ذلك أن التقدم لم يفهم كثمرة لتجديد عميق في مفهوم العلم وعلاقته بالمجتمع، وبالتالي تجديد في نوعية المعارف المنتجة وطبيعتها.

وخلافاً لما هو سائد اليوم من إشكاليات تبالغ في التركيز على قضايا تأويل التراث والنصوص، أو على مشاكل المواجهة التاريخية مع الآخر، إن التحدي الرئيسي الذي يواجه العرب الآن ـ وفي القرن الحادي والعشرين ـ هو تحدي تمثل واستيعاب التجديدات والمكتسبات التاريخية استيعاباً فعلياً والانتقال نحو المشاركة فيها والإضافة إليها[١٨].

---

(١٧) انظر: سيف الدين القنطار، «إحياء مشروعنا النهضوي وتجديده،» **الطريق**، السنة ٥٩، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ٢٠٠٠)، ص ٧٧ ـ ٨١؛ **قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٢)، وتوفيق سلوم [وآخرون]، **الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني** (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠).

(١٨) غليون، في: جدعان [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١.

وقيل: إن كل تفكير في مشروع نهضوي بمنأى عن مطلب التوحيد القومي ضرب من الطوبى.

وإن الدولة القطرية أعجز من أن تحمل إمكانية حقيقية للتطور الديمقراطي وللتنمية والأمن القومي والتحول الاشتراكي وسواها من الأهداف النهضوية[١٩].

اتجه الفكر القومي في سعيه إلى تحقيق نهضة سريعة إلى «الانقلاب» أو «الثورة» سبيلاً إلى القضاء على التخلف، فأكد عفلق أن ارتقاء العرب لن يكون بالتطور الطبيعي، إذ إن «الشقة واسعة وبعيدة، ولا بد من الانقلاب حتى يتحقق الارتقاء العسير». ورأى عبد الناصر في الثورة طريقاً واحداً لعبور العرب من الماضي إلى المستقبل.

وبالتالي وضع الفكر القومي «الشرعية الثورية» أو «الانقلابية» في مواجهة الشرعية الديمقراطية والدستورية، وذلك بعد أن وضع «القلّة» الطبيعية فوق مجموع الشعب، وتعامل مع الحرية باعتبارها حرية الوطن فحسب.

وقيل: كان استخفاف الفكر القومي بالصعوبات التي تقف في وجه الوحدة يعود إلى عاملين رئيسيين: **الأول** ربط التجزئة بالعصر الحديث وعدم استيعابه حقيقة أن تعدد الكيانات العربية قد سبق ظاهرة الاستعمار الغربي. **والثاني** رفضه الإقرار، ولا سيما في مرحلة ما بعد الاستقلال، بشرعية الدولة القطرية[٢٠].

ومن هنا الدعوة إلى إعادة النظر في أشكال الوحدة، فقد لا تتخذ بالضرورة شكل دولة عربية موحدة مركزياً.

وقيل: إن مركزية الفكرة القومية في الخطاب النهضوي ليست مسوّغاً للتغاضي عن التنازلات الكبيرة التي قدمتها «الفكرة القومية» عن مبادئ أساسية في خطاب النهضة، ومنها إسقاط المسألة السياسية الداخلية: مسألة الحرية والديمقراطية، وإسقاط المسألة الاجتماعية: تحرر المجتمع من التقليد والخرافة، وتجرد المرأة من قيود السلطة البطريركية.

وقيل: أنتج القوميون العرب نظرية الأمة، لكنهم لم ينتجوا نظرية في الدولة

---

(١٩) عبد الإله بلقزيز، «مقدمات لتحليل عوامل إخفاق المشروع النهضوي القومي العربي،» **الطريق**، السنة ٥٧، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٩٨)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢٠) ماهر الشريف، «كيف نتحقق النهضة،» **الطريق**، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٦٦ ـ ٦٧ و٦٩.

القومية. فهم يريدون دولة قومية بصرف النظر عن طبيعتها (اندماجية، اتحادية... إلخ). لكن ما هو موقفهم من طبيعة النظام السياسي فيها، من الديمقراطية، من المجتمع المدني، من الأقليات القومية؟ ما القوى التي يرشّحها مركزها الاجتماعي لحل مشروع التوحيد القومي؟

إن الفقر في إنتاج نظرية الدولة سوّغ لكل أنواع الحكم ـ غير القومي، باسم القومية طبعاً.

ثم إن الفكرة القومية لم تحقق هيمنة ثقافية عامة تتحول بها إلى أيديولوجيا سياسية للأمة، بل ظلت فكرة نخبوية محدودة الانتشار.

وبالتالي فإن الفكرة القومية بحاجة إلى إعادة نظر شاملة لتأهيلها مجدداً لحمل مشروع نهضوي لا يمكن إلا أن يكون قومياً، ديمقراطياً، اشتراكياً، أو لا يكون[٢١].

وادعى البعض أن الفكرة القومية العربية تراجعت لأنها لم تعد قادرة على تقديم أي إنجاز جديد ذي معنى وقيمة، فهي لم تعد قادرة على تحقيق الوحدة، ولم تعد ضرورية لتأكيد الانتماء إلى جماعة وتاريخ وحضارة بعد أن تبلورت الهوية العربية.

وجعل البعض من أسباب تراجع الفكرة القومية أن أكثر القادة العرب استبداداً واستخداماً للعنف قد نشأوا أو تطوّروا في العقدين الماضيين (أواسط السبعينيات وما بعد) في حضن الأنظمة القومية أو التي ما تزال تستمد مشروعيتها من الفكرة القومية العربية[٢٢].

ويرى جورج حبش أن الفكرة القومية حملت تناقضاً تأسيسياً، ظهر لاحقاً هو عجزها عن التوفيق بين الأصالة والحداثة، مما أوقعها في قدر من الاستلاب للنموذج الغربي، بعد أن قطعت وعلى نحو غير صحي مع ماضيها وواقعها الاجتماعي.

وفي مرحلة تالية، وقعت الفكرة القومية في خسارة إضافية حتى قطعت مع أهم قيم النموذج الغربي، أي الديمقراطية لصالح فلسفة انقلابية خسرت بدورها ما بها من مزايا، وتحوّلت إلى نزعة عسكرية صرفة تتوسل البيروقراطية والفردية وسائل لتحقيق أهداف شعبية. وذلك لم يؤد إلى أزمة في الأفكار القومية، بل

---

(٢١) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ٢٨ و٣٠ ـ ٣٢.

(٢٢) برهان غليون، «مشروع نهضة عربية جديدة،» الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٧٨.

إلى مأزق الفكرة القومية والوجود القومي العربي نفسه.

هذا ولم تستطع الأفكار القومية أن تطور نفسها من الداخل. وبعد هذا يلاحظ أن المشروع القومي، كان ومنذ البدء أمام فجوة في ميزان القوى بينه وبين القوى التي تقف ضده (بخاصة الولايات المتحدة وإسرائيل)[٢٣].

يرى البعض أن تعثر النهضة العربية، أي ما أصاب التحديث والتقدم من انتكاسات في الوطن العربي يرجع في الأساس ـ لا إلى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي ـ بل إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، الوجه الذي قوامه الداخلي «القوة» أو «المنافسة» وتطبيقه الخارجي «التوسع الاستعماري» و«التنافس الأوروبي الإمبريالي»[٢٤].

وقيل: إن الفكر القومي لم يستطع ملاحقة الوقائع الأساسية التي فرضتها التغيّرات الدولية، من هزيمة حزيران/يونيو إلى الثورة الإيرانية، إلى حربي الخليج الأولى والثانية، إلى انتهاء الحرب الباردة، إلى انهيار المنظومة الاشتراكية، إلى ثورة المعلومات والاتصالات. لم يناقش الفكر القومي أثر ذلك كله في معنى القومية والهوية، والوحدة، ولم يبد تعديلاً للموقف من الديمقراطية ومن حقوق الإنسان.

الفكر القومي لم يسع إلى تجديد نفسه، ربما لأنه ما يزال يمسك بالسلطة في أقطار عربية أساسية كانت موئلاً لانطلاقة هذا الفكر وانتشاره، وربما لأن المفكرين القوميين لا يعون الأزمة النظرية التي تعصف بالمرتكزات الأساسية للفكرة القومية على مستوى العالم.

لا بد، إذن، من إعادة نظر جذرية في الفكر القومي، لا بد من مفاهيم بديلة للتفكير تستفيد من الثورة المعرفية الحالية، ومن الخبرات العربية خلال مئة عام، ومن التعديلات في العلاقات الدولية[٢٥].

اتخذ الفكر القومي أهدافاً رئيسية تمثلت أساساً في التحرير من التبعية، والاستقلال، وفي الوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية (الاشتراكية).

---

(٢٣) جورج حبش، «إشكالية النهضة في الفكر العربي،» **الطريق**، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧).

(٢٤) محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٢٠.

(٢٥) فهمية شرف الدين، «قابلية الفكر العربي على التجديد،» **الطريق**، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٤٨ ـ ٥٠.

ولكن النكسة القومية في حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، كانت بداية تراجع الحركة القومية، وبداية للأزمة التي يمر بها الفكر القومي.

وكان منتظراً أن تحصل ردود فعل في تيار هذا الفكر وانقسامات، ودعوات إلى إعادة النظر.

هذا وبين القوميين من دعا إلى المصالحة مع الماركسية أو تحول إليها، وهناك من أكد مزاوجة القومية العربية والليبرالية السياسية، وهناك من نظر إلى القومية العربية على أنها مشروع مستقبلي لا ينفصل عن الحداثة، وهناك من اتجه إلى الإسلام في النهضة العربية.

ومن أثر الأزمة قيام بعض القيادات القومية بمراجعة نقدية لمواقفها السابقة، ومنه رأي ميشيل عفلق في نقد أساليب «العمل المغلق» التي لم تكن تؤمن تماماً بدور الشعب، وترى أن الجماهير لا تحسن استعمال الحرية، التي تشدّد على القيادات في الإنجاز. لذا ركّز عفلق على شعاري الديمقراطية والوحدة، ودعا إلى الانفتاح على الشعب واعتبار الفرد مقياس الثورة، وتبني خطة العمل الجبهوي مع القوى الوطنية الأخرى.

واتجه عبد الناصر إلى مفهوم «الثورية المفتوحة» التي تعني اللجوء إلى النقد والنقد الذاتي، وراح يشدد على أن بناء الدولة الحديثة لا يمكن أن يتم إلا على قاعدة الديمقراطية التي تضمن حرية التفكير والرأي والنشر.

وأدرك عبد الناصر أن أحد أسباب الهزيمة عام ١٩٦٧م كان غياب الديمقراطية وغياب التنظيم الشعبي الفعّال، مما أدى إلى ظهور مراكز قوة جديدة. جاء في **بيان ٣٠ مارس** ١٩٦٨م: «إنه من الضروري حشد كل القوى الشعبية، وبوسيلة الديمقراطية وعلى أساسها، وراء أهداف نضالنا القريبة والبعيدة، أي وراء واجب المعركة، ووراء أمل بناء المجتمع الاشتراكي». ويقرّ البيان ببعض التقصير في تجربة الاتحاد الاشتراكي، لأنه «وفقاً للميثاق هو واجهة عريضة تضم تحالف قوى الشعب العاملة كلها. . . نحو هدف تذويب الفوارق بين الطبقات. . . كانت أسباب القصور والعيوب ترجع إلى التطبيق، وأول هذه الأسباب هو أن عملية إقامة الاتحاد الاشتراكي لم تبن على الانتخاب الحر من القاعدة إلى القمة»[٢٦].

---

(٢٦) انظر: سعد الدين إبراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو،» في: إبراهيم [وآخرون]، مصر والعروبة وثورة يوليو، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

ويبدو أن عبد الناصر بدأ بعد حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧م يعيد صوغ سياساته الوحدوية العربية بشكل كونفدرالي وشعبي وواقعي على نحو يجعلها أكثر قبولاً لدى مجموعات واسعة من المصالح والاتجاهات والقوى السياسية في الوطن العربي عامة[٢٧].

ويرى جورج حبش أن الفكرة القومية تحتاج إلى نوع من «الإجماع القومي» الذي لم يكن ليتوافر مع قطع المشروع القومي مع الماضي على النحو الذي تم في مرحلة لاحقة، ومع سيطرة فلسفة القوة، وتراجع، بل ضرب قيم الديمقراطية والمشاركة (التي أدت إلى خروج فئات من مظلة المشروع القومي، وتبديد لا حدود له في الطاقات).

وهو يرى أن المطلوب تحويل الفكرة الأيديولوجية إلى سياسة، أي مشروع يمازج، وعلى نحو خلاق، بين الأيديولوجيا والواقع. وفي هذا المجال، فإننا بحاجة ليس إلى تجديد الفكر القومي - كما يقول - بل إلى مراجعة في العمق تستهدف إعادة فحص كل شيء بهدف إنتاج فكر قومي أصيل، يتلافى الاختلالات البنيوية التي طالما عاناها، اختلالات تعود إلى التخلف الفكري والمنهجي الذي كان وما يزال وراء أزمة الفكر العربي ككل، وليس الفكر القومي فقط[٢٨].

قيل: ارتبط الفكر القومي منذ بداياته بحركة التحرير الوطني، واتجه إلى تناول قضايا الهوية والحرية والوحدة والاشتراكية التي مثلت طموحاته، فكان تعبيراً عن آمال العرب في التحرر من الاستعمار والاستقلال والتخلف بأشكاله. وبصرف النظر عن ترتيب الأولويات، كان هناك شبه إجماع على أن هذه المحاورة قادرة على تحقيق أهداف الشعوب العربية[٢٩].

ويرى البعض أن الفكر القومي في أزمة يتطلب الخروج منها إعادة النظر في فكرة القومية العربية، وذلك ببث الحياة باستمرار في مقوماتها: اللغة الواحدة، والثقافة المشتركة، والتاريخ المشترك. هذا مع الالتفات إلى عناصر أخرى، لم يلتفت إليها، وعلى رأسها احترام حقوق الإنسان، والديمقراطية، واحترام الحريات الفردية والعامة، بما فيها حرية التفكير والتعبير وتكوين المنظمات والأحزاب، بل إن الديمقراطية هي الأداة الفاعلة لمواجهة مشكلات التفتت التي

---

(٢٧) أنور عبد الملك، «احتجاب مصر وإطلالة على المستقبل،» في: المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٢٨) حبش، «إشكالية النهضة في الفكر العربي،» ص ٢٠ - ٢١.

(٢٩) شرف الدين، «قابلية الفكر العربي على التجديد،» ص ٢٦.

باتت تهدّد الوحدة الوطنية في أكثر من قطر عربي، وإيجاد الحلول المناسبة لمشكلة الأقليات (التي تجاهلها الفكر القومي العربي زمناً طويلاً)[٣٠].

لا يكفي أن تحدد الأهداف الكبرى، بل يلزم أن ينطلق فيها من الواقع (في البلدان العربي وخارجها) وهذا يجعل الوسائل مهمة بعد الهدف.

نحن نريد الوحدة، ولكن هل يفترض أن نحدد شكلاً ما مقدماً، وهل نحقق ذلك الشكل مرة واحدة أو بتدرج؟

وهل مشاكلنا في هذا الاتجاه داخلية أم عربية ـ عربية فحسب، أم أن القوة/القوى العظمى ـ كما هو واضح في الفترة الحديثة ـ تقف ضد هذا الاتجاه، بصرف النظر عن أية راية يحملها التوجّه إلى الوحدة؟

وقبل ذلك: هل التضامن/الوحدة ضرورة حياتية، أم عاطفة وترف؟ هل نستطيع مثلاً أن نحرر إرادتنا ونحافظ على ثرواتنا ومواردنا دون وحدة، وهل بإمكاننا أن نحقق تنمية شاملة ونحن مجزأون؟ هل بإمكاننا تمثل التقنية واللحاق بركب التقدم ونحن أجزاء متفرقة؟ واضح أن تحقيق ذلك يتعثر، إن لم نقل يستحيل دون وحدة.

وبعد هذا، هل يفترض أن يكون بين الأهداف نوع من الاتساق؟ فحين ندعو إلى الديمقراطية، لا بد من أن ندعو إلى مشاركة الجماهير في التنمية، وحين ندعو إلى الحريات، لن يكون سبيل الوحدة غير سبيل وعي الجماهير بها، وسبيل الاختيار نهجاً، وهل يمكن تحقيق الديمقراطية دون تعددية؟

نحن نتحدث عن التراث، وعن ضرورة نقده، وفصل الطيب عن الخبيث، والصالح عن التالف. هل نستطيع ذلك دون دراستنا للتاريخ وتحليله؟

إنّ التراث نتاج البشر وجزء من الحضارة، وهو يرتبط بفترات التاريخ المتتالية، ارتقاءً وهبوطاً، ولا بد من منهج للتعامل معه وتقييمه. أليس المنهج التاريخي هو سبيل ذلك؟ وهل نحن بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في المنهج أو المناهج السائدة؟ ألا يكون غياب النقد، وخلط التاريخ ببعض المفاهيم والعقائد عقبات أمام الفهم السليم، وأمام تحرير الفكر؟

هل ندرس التاريخ لنجد فيه تبريراً لاقتباس نظم أو مؤسسات أو نظريات

---

(٣٠) الشريف، «كيف تتحقق النهضة،» ص ٧١.

حديثة، فنؤكد بذلك التقليد أو التخلف، أم ندرسه لنجد مظاهر الوحدة وعناصرها في التاريخ، وننسى عناصر التجزئة وأسبابها؟

لقد قصّرت المشاريع العربية عن بلوغ أهدافها في تحقيق نهضة العرب لاصطدامها بالمشاريع المضادة، مشاريع الاستعمار، وفي طليعتها المشروع الصهيوني الاستعماري الاستيطاني. ويلاحظ أن الفكر القومي العربي لم يهتم جدياً بمتابعة المشروع الصهيوني إلا منذ ثلاثينيات القرن الماضي، وكان التنافس الداخلي العربي أحد الأسباب المهمة في التقصير.

يقال: إن الفكر القومي ليس فكراً موحداً ومتجانساً. وهو اليوم أكثر انقساماً وتنوّعاً مما كان عليه في السابق، وهذا هو تعبير عن انحسار الفكر القومي. ومع ذلك، فإن أبرز المقولات النهضوية تركّز الآن على قضايا الحرية والاستقلال والوحدة والتقدم والتنمية الشاملة، والعدالة الاجتماعية. كما أن ظروف العولمة جددت التركيز على الهوية.

إن تحرير إرادة الإنسان العربي والأرض العربية والثروات العربية من الاحتلال الأجنبي والهيمنة الاستعمارية، ومنها المشروع الصهيوني، ضرورات أساسية.

كانت مسألة التحرر من الاستعمار المشكلة الأولى للحركات الوطنية والقومية لفترة طويلة. وقد تتغير أشكال الهيمنة لتكون اقتصادية أولاً، ولتتخذ شكل تبعية سياسية ثانياً. كانت أمريكا تسعى إلى أن تفرض هيمنتها المباشرة على حقول النفط في الخليج العربي، فجاءت حرب الخليج وأعطتها الفرصة لتحقيق ذلك.

وفي فترة العولمة والتجزئة، فإن البلدان العربية معرضة لأن تفرض عليها التبعية الاقتصادية، فهي كوحدات لا تستطيع أن تواجه اقتصاديات السوق، وحركة رؤوس الأموال، والشركات متعددة الجنسيات، ولا بد لها من الوقوف مجتمعة متضامنة على الأقل.

وفي غمرة نضال البلدان العربية ضد الهيمنة الاستعمارية، أقيم الكيان الصهيوني ليكون طليعة استعمارية، وليمثل تحدياً مصيرياً ومستمراً للبلدان العربية، يستنزف طاقاتها ومصادرها في مواجهته. وقد أظهرت الوقائع أن الكيان الصهيوني، وبدعم كلي من الغرب، يشكّل رأس حربة لضرب المشاريع النهضوية العربية.

ومن جهة ثانية، تبيّن من تحرير جنوب لبنان، ومن دلالات الانتفاضة

الواسعة للشعب الفلسطيني، أن الحركات الشعبية، يمكن أن يكون لها دور أساسي في التحرير. ولكن ألا يلزم دعمها؟

وبعد هذا، أليس بديهياً أن يحتاج التحرر من التبعية بأشكالها إلى تضامن العرب، والوحدة في مواقفهم، المصيرية منها خاصة؟

وبخصوص النظام السياسي، يؤكد الاتجاه القومي الآن على الديمقراطية والتعددية، فلا مبرر لنظرية الحزب الحاكم أو القائد الفرد، وبالتالي يتخلى عن نظام الحزب الواحد. ويتصل بهذا ضمان حقوق الإنسان وحكم القانون، وحماية الفرد وممتلكاته، وحرية المعتقد، وحرية التعبير.

لذا، من اللازم إدخال مفاهيم الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان السائدة إلى فكر القومية العربية وعقيدتها[٣١].

إن المشكلة الرئيسية التي يعانيها العرب اليوم تتعلق ـ كما قيل ـ بالتجديد الأصيل والإبداع. فالتجديد هو المسألة الأساسية في نهوض الأمم. قيل: إن استجابة الوطن العربي للثورة التقنية الجديدة كانت ضعيفة جداً ولم تمسّ إلا الجانب السوقي منها. إن قدرة العرب على الاستجابة لتحدّي العولمة تنطلق أولاً من نقد أوضاعهم المتخلفة لبناء مجتمع عصري بثقافة عصرية، وذلك يفترض بالضرورة تجديد الثقافة العربية (لخلق فاعل تاريخي عربي) وتمثّل التجديدات التقانية.

وهنا يحسن أن نتذكر أن أثر الثقافة الغربية في ناحية أخرى شمل كافة التيارات من جهة، كما أنه لا توجد فئة خارج تأثير التراث، لأن التراث، وبدرجات، فينا.

لكن المشكلة الرئيسية هي في الاجتهاد أو التقليد. المقلد يبقى متخلفاً، سواء التفت إلى الماضي أو إلى الغرب، أما المجتهد فهو الذي يمكن أن يبدع.

وهنا يعتبر التعليم، وبخاصة التعليم العالي والتقني، أداة نهوض وتجديد أساسية. وهذا يعني أن يكون التعليم ومنطلقاته وثيقة الصلة بآمال المجتمع وتطلعاته. ثم إن البحث العلمي يشكّل قضية أساسية في اتجاه الإنتاج الأصيل والإبداع، ولكن الواقع أن هناك أزمة كبيرة (أو فقراً وتخلفاً) في مجال تمويل البحث العلمي في قطاع التعليم العالي في جميع الأقطار العربية. وتزداد المشكلة

---

(٣١) غليون، «مشروع نهضة عربية جديدة،» ص ٣٢ و٤٢.

تعقيداً إذا لاحظنا نزيف الأدمغة العربية إلى الخارج. فكيف يمكن للعرب مواجهة أزماتهم والتأسيس لمشروع نهضوي دون إعداد الباحثين في مختلف مجالات المعرفة مع ضآلة مصادر تمويل البحث العلمي[٣٢]؟

قيل: إن مشاكل الأمة الراهنة تعود إلى أسباب كامنة في طبيعة تكوين هذه الأمة وفي ثقافتها الموروثة وفي هويتها.

أما طبيعة تكوين الأمة ـ على أساس ثقافي ـ فتشير إلى حيوية وديناميكية، هي مصدر قوة في عصر العولمة، لأنها تمكّن الأمة من أن تتوسع عضوياً باستمرار.

أما وضع الثقافة الموروثة، فيتصل بفترة ركود، وبالتعصب الناتج من ذلك، ونتيجة هيمنة العسكر، ونتيجة إهمال المؤسسات المتصلة بالعلوم الصرفة والتطبيقية، هذا إلى شيوع الاستبداد، في حين إن فترة الازدهار الثقافي كانت فترة الانفتاح على الحضارات، والاجتهاد وإعمال العقل. هذا إلى وفرة الأوقاف، وبالتالي توفير الأموال للتعليم، وإلى حرية التعليم وشعبيته، وهو ما ينقص الأوضاع الحالية. فلم يكن التراث عائقاً أمام ثورة العلم في الماضي، ولم يمنع من الإبداع وتكوين حضارة زاهرة.

ـ ٧ ـ

وتثار مسألة الهوية، وبخاصة الهوية الثقافية، وهي ما يميّز الأمة ويعطيها خصائصها. ومن عناصرها المهمة اللغة والثقافة والفنون والقيم.

ونحن بين من يسعى (في الغرب) إلى تذويب الثقافات في إطار العولمة للوصول إلى ثقافة عالمية، ومن يتحدث عن صراع الحضارات والثقافات. وكل من الاتجاهين يتصل بالهوية.

لقد تكوّنت الهوية العربية مقترنة بتكوين الأمة العربية في التاريخ، وهو تكوين استند إلى عوامل عدة، في مقدمتها اللغة والثقافة في إطار الجغرافية التاريخية. وقد تعرّبت الشعوب التي كانت في الهلال الخصيب ومصر، وجلّ الشعوب في شمال أفريقيا، لتدخل في تكوين الأمة العربية. كما أن الثقافات

---

(٣٢) مسعود ضاهر، «تجديد المشروع العربي،» محاضرة ألقيت في مؤسسة عبد الحميد شومان في عمّان بتاريخ ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

والحضارات القديمة في هذه البلاد، إضافة إلى حضارة الجزيرة العربية، أسهمت في تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

هذه الثقافة العربية الإسلامية هي صلب تراث الأمة، وهذا التراث يتمثل بصورة شعبية كهوية للعروبة لدى الجماهير العربية[٣٣].

ففكرة العروبة/الأمة القائمة في التاريخ راسخة في ضمير الشعوب العربية وتظهر في الأزمات، ولكن فكرة الدولة الواحدة لهذه الأمة لم يكن لها ذلك الدوام أو الرسوخ، أو الشيوع.

قد تكون الهوية قاعدة الاستقلال والتحرر، وبخاصة في ظروف العولمة، الاقتصادية والثقافية. وإذا كانت التنمية الشاملة ضرورة للنهضة، فإنها أوجب في هذه الظروف بأن تكون تنمية مستقلة.

فالتنمية تعني تغييراً نوعياً في بنية الاقتصاد، وهي تجر حتماً إلى التنمية الاجتماعية والتقدم العلمي والثقافي. التنمية تشير إلى التغيير الإرادي في مقوّمات المجتمع. أما التنمية المستقلة فتكون في اتجاه تغيير إرادي مقصود يحرر شعوبنا من التبعية والاستغلال، فهي في الأساس الامتداد الطبيعي للنضال الوطني، فيما وراء الاستقلال السياسي بهدف تحقيق التحرر الاقتصادي والاجتماعي.

تستهدف التنمية المستقلة تحقيق أعلى رفاه مادي ومعنوي ممكن لعموم الناس، وضمان ترقيته باطراد، ومضمونها الأساسي هو الاعتماد على الذات في التقانة، وتكوين قدرة إنتاجية تضمن الوفاء بالحاجات الأساسية، وتكفل الأمن العربي في إطار خصوصية حضارية تقوم على الحضارة العربية وأفضل ما في التراث الإنساني. ووسيلتها الأساسية هي تنمية قدرات البشر في الوطن العربي، وتطوير تنظيم اجتماعي سياسي يضمن مشاركتهم الفاعلة في الإنتاج واتخاذ القرار، كما يضمن لهم نصيباً عادلاً من عائد النشاط الإنتاجي في المجتمع[٣٤].

---

(٣٣) انظر: الياس سحاب، «في الالتباس الفكري بين العروبة كهوية تاريخية وبين الإيديولوجيا القومية الحديثة،» الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٢٨ - ٣٠.

(٣٤) انظر: إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجمل،» ورقة قدمت إلى: **التنمية المستقلة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٥ وما بعدها، ومقدمة نادر فرجاني للكتاب نفسه.

والوعاء الوحيد الكفيل بتحقيق مرتبة راقية من التنمية المستقلة هو الوطن العربي الغني بوحدته الحضارية وتكامل موارده واتساع سوقه.

يفترض أن يشارك الشعب بصورة فاعلة في الإنتاج، كما يشارك في اتخاذ القرار، وبالتالي أن يضمن له نصيب عادل من عائد النشاط الإنتاجي في المجتمع.

وتبقى بعد هذا قضية التقدم أو التحديث، أو التجديد. إن الانفتاح على التقدم الحضاري ـ وبخاصة العلم والتقنية ـ والسعي إلى مواكبته والاتجاه إلى المساهمة فيه أمر لازم.

وهنا يذكر أن البحث سبيل الإبداع، والبحث قرين الأصالة. الأصالة ليست بالعودة إلى الماضي لتقليده أو لتعزيز فكرة أو إنجاز. التراث عامل في تكويننا بدرجة وعينا له، والتراث الحي هو في الإنسانيات والاجتماعيات بعامة، وهو جدير بالإغناء من نتاج الفكر البشري، وهذا ما يتطلب الانفتاح. أمّا العلوم والتقنيات والمنهج العقلي، فإننا نأخذها من الخارج.

ويجب أن نفتح الأبواب لها، وأن نبذل الجهود والأموال للأخذ بها وتمثلها، والسعي إلى المشاركة والإبداع فيها.

إن التجديد الحضاري هو الهدف، لأنه يتمثل في مختلف حقول المعرفة، بما فيها الأصول الثقافية.

الفصل السادس عشر

الجذور التاريخية للاشتراكية العربية(*)

(*) في الأصل بحث قدم إلى مؤتمر الأدباء العرب الخامس بتاريخ ١٥ ـ ٢١ شباط/ فبراير ١٩٦٥، بغداد. وهو الفصل المزيد على هذه الطبعة.

ـ ١ ـ

يمر المجتمع العربي بثورة شاملة تهدف إلى تحقيق حريته وضمان وحدته وإطلاق إمكانياته وبناء مجتمع تسوده العدالة ويعمُّه الرخاء.

وهي ثورة متصلة الجوانب والحلقات في البلاد العربية، على الرغم مما يبدو من تركيز أو تحديد؛ فهي ثورة على التسلط الأجنبي في جزء، وثورة على الاستغلال والتخلف في جزء، وثورة على التجزئة في جزء، وثورة على هذه جميعاً، في أجزاء أخرى من الوطن العربي.

والثورة في شمولها، أو في جانب منها، لا تقتصر على التخلّص من وضع، فذلك لا يعدو أن يكون تهيئة أو تمهيداً للثورة الفعلية، وهي عملية البناء التي تخلف التغيير الكلي، فتكون جذورها في التربة عابرة الواقع إلى المستقبل المرسوم.

وللفكر دوره الكبير في التوعية، وفي التمهيد للثورة، ولا بد أن يكون له دوره الأساسي في البناء. ولكن الفكر لن يؤدي دوره إن ركن إلى النقل أو اقتصر على التأمل، بل لا بد أن ينبثق من التراث والواقع ويتفاعل معهما باستمرار.

والمجتمع العربي الآن في فوران متصل وحركة دائبة، تعمّه رغبة جارفة في تخطّي الزمن واللحاق بركب المدينة وتحقيق أهدافه الكبرى. وقد أدى هذا إلى أن تسبق الحوادث نطاق الفكر في كثير من الأحيان، وأن يأتي التطبيق قبل أن تتحدد النظرية. إن هذه ظاهرة حيوية قوية أورثت الثقة والأمل وألهبت الطموح، لذا فإنها تفرض على الفكر مسؤولية خطيرة في متابعة الأحداث وتفهمها، وفي التخطيط للمستقبل.

ـ ٢ ـ

إن محتوى الثورة العربية في الحقل الاجتماعي الاقتصادي يمثل جانباً حيوياً لهذه الثورة، وهذا المحتوى يتمثل في الاشتراكية العربية، لأنها تمثّل مفهوم العدالة الاجتماعية بمعناها الواسع في المجتمع العربي الجديد.

وطبيعي أن يتجه الفكر العربي إلى بحث الاشتراكية العربية، وإلى تحديد إطارها الفكري ورسم خطوطها النظرية. وطبيعي في مرحلة مثل هذه أن نرى مجالاً رحباً للاجتهاد والنقل، وأن نحس بأزمة فكرية قوية.

ولكن الفكرة لن تستقر ولن ترسخ إلا إذا انطلقت من الواقع ووجدت جذورها في التراث، وإلا إذا كانت تحقيقاً لآمال الأمة وتجسيداً لأمانيها.

ولنا أن نتساءل مبدئياً عن المفهوم الذي تنطوي عليه الاشتراكية العربية وعن محتواها، وأن نفحص سبب نعت هذه الاشتراكية بأنها عربية لنرى وجهتنا. فهل نعتبر التطبيق أساساً للتسمية فتنعت كل تطبيق اشتراكي باسم البلد الذي يطبقه؟ إن هذا الاتجاه يفترض أن الاشتراكية واحدة، حيثما وجدت، وكيف طبقت، ولن تعدو التسميات الأوصاف الجغرافية أو الإقليمية. والاشتراكية ليست مجرد نظام اقتصادي، بل هي نظام كلي، له قيمه ومفاهيمه ونظرته للحياة. كل هذا يعني قبول هذا النظام وما ينطوي عليه والملاءمة النسبية في التطبيق. إننا لا نقرّ هذا التفسير، فهو لا ينطبق على الاشتراكية العربية، ولا يمكن قبوله مفهوماً لها.

إن الأمة لا تستطيع التخلي عن إرثها الحضاري وعن قيمها، ولا يمكنها أن تنسلخ عن ذاتها إن أرادت البقاء. فكيف إذا أرادت تجديد ذاتها وتحقيق حياة كريمة لأبنائها.

إن الاشتراكية العربية ليست صورة أخرى للماركسية، وإنما انبعثت من واقع الأمة العربية ومن إرثها الحضاري، وإنها تتمثل قيمها الأساسية ومفاهيمها الخلقية. وهذا لا يعني عزلتها بل إنها في الوقت نفسه تستفيد من خبرات الأمم الأخرى، ومن نتاج الفكر الإنساني لإغناء ذاتها.

إننا حين نؤكّد الجذور العربية الإسلامية للاشتراكية العربية، ونؤكد تمثلها للقيم العربية الإسلامية وللنظرة الإسلامية للحياة، لا نقصد البحث عن مبررات الاشتراكية منقولة، في التراث أو في أحداث التاريخ العربي الإسلامي، لأن هذا لا يعدو وضع أقنعة شفافة على نظام منقول. إننا نريدها اشتراكية عربية في جذورها الحضارية وفي قيمها ونظرتها، مفتوحة على خبرات العصر الحديث وعلمه.

إن ما ذكرنا لا يعدو أن يكون هدفاً عاماً، ولن تكون له دلالته ومعناه إلا بالنظر إلى الأصول التاريخية.

إننا لا نريد دراسة الفكر الاشتراكي هنا، ويكفي أن نتحدث عن الماركسية بإيجاز تتطلبه طبيعة الموضوع.

إننا نجد في عدد من الحضارات آراء عن العدالة الاجتماعية وعن توفير الفرص المتكافئة، وعن إنكار الاستغلال. إننا نجدها في بعض الفكر اليوناني، ونجدها في الفكر الهندي والصيني، ونجدها في الفكر المسيحي الوسيط، ونجدها في العصور الحديثة قبل قيام الماركسية. ولم تكن هذه الآراء إلا ردّ فعل للمساوئ الاجتماعية، وتعبيراً عن تطلّع المفكرين والجماعات إلى حياة أفضل.

ولم تكن الماركسية خارجة عن هذا الإطار العام. فهي نتاج الحضارة الأوروبية الصناعية في القرن التاسع عشر، وهي تقدّم صورة كلية للمجتمع الذي تريده. فهي تعطي تحليلاً ديالكتيكياً مادياً للتاريخ البشري، وتعتبر تغير وسائل الإنتاج أساساً لتغيير المجتمع ولتغيير قيمه ومثله، وهي تنكر الدين وتعتبره ظاهرة تاريخية عابرة صارت وسيلة استغلال. إنها نتاج تطور الحضارة الأوروبية التي قامت مبدئياً على الإرث اليوناني والديانة المسيحية، وأخيراً على النهضة العلمية، وعلى ما تخفيه من صراع بين الدين والعلم، وعلى هذا الازدواج القلق المتصادم بين النطاق الديني والنطاق الدنيوي.

ولسنا هنا بصدد بحث الثورة الدينية في أوروبا على الكنسية، وقيام البروتستانتية، وما كان لها من أثر في تنشيط الرأسمالية. ولسنا بصدد تحليل أثر الثورة الفرنسية في ضرب الإقطاع الأوروبي، ودفع الحركة القومية الأوروبية وما لازم هذه الحركة من محاولات لتوسيع رقعة الاستعمال وبثّ مفاهيم المساواة بيد والسيادة الغربية بالأخرى، وما صحب ذلك من آثار عميقة، ولكنا نشير إلى الثورة التي مهّدت لقيام الماركسية وهي الثورة الصناعية؛ فقد أحدثت الثورة الصناعية تحولاً واسعاً في المجتمعات الغربية، رافقه مآسٍ اجتماعية خطيرة، وأوجدت أنواعاً من الاستغلال، تجاوزت كل حدّ، وأبرزت تناقضات اجتماعية اقتصادية شديدة. وحصل هذا في عصر من التقدم الفكري الواسع.

ظهرت الماركسية في إطار الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر، وهي نتاج مجتمع أوروبي متغطرس يرى مفكروه أن تجارب البشرية انتهت إليه، وأن كلّ ما حصل أو يمكن أن يحصل فيها لا يخرج عن نطاق تجربة المجتمع الغربي.

ولم يشذ ماركس عن هذه النظرة، بل انطلق منها حين التفت إلى التاريخ الغربي وحاول تفسيره، ثم حوّل ذلك إلى قوانين عامة لتطور المجتمعات البشرية. والواقع أن مؤرخي الغرب وفلاسفة تاريخه استمروا يحملون الفكرة نفسها إلى

أواسط هذا القرن. فلمّا قامت الثورات التحررية الكبرى بين شعوب آسيا وأفريقيا بدأوا يدركون خطأ الفكرة وضيقها، ويرون أنه لا يمكن تعميم أيّ تفسير لتجارب المجتمعات الغربية على المجتمعات البشرية الأخرى.

جاءت الماركسية بتفسير ديالكتيكي مادي للتاريخ البشري، واعتبرت تغير وسائل الإنتاج وملكيتها أساس تغيير المجتمع وتغير مثله وقيمه. إذ يرافق تغير وسائل الإنتاج صراع بين الطبقة المسيطرة حالياً والطبقة الجديدة الصاعدة، وهكذا فالتغيير الجذري لا يكون إلا بصراع الطبقات، والماركسية تنكر الدين وتعتبره ظاهرة تاريخية وسبيل استغلال.

وهكذا فالماركسية تُخضع تطور البشرية لقوانين حديدية، وتفرض الحتمية في التاريخ. وترى أن قوانينها تصدق على كل المجتمعات؛ بمعنى أن حتمية التاريخ تفرض مرور المجتمعات بالأدوار نفسها، من التغيير، التي تراها هي في المجتمع الغربي، فهي صور متتالية متوازية من التغيير في المجتمعات.

- ٤ -

وقد نقرب المفاهيم الماركسية لأبناء مجتمعنا إذا أشرنا إلى محاولات بعض المؤرخين الماركسيين تفسير التاريخ العربي. فهم يرون أن المجتمع العربي مرّ قبل الإسلام بالمرحلة البدائية (الرعي) إلى مرحلة امتلاك الرقيق وشارف المرحلة الإقطاعية. وهذا التطور ولّد أزمة اجتماعية اقتصادية أنتجت الإسلام. وحاولت ارستقراطية الملّاكين (تجّار الرقيق) الخروج من الأزمة بالفتوحات. ونتج من الفتوحات تحوّل المجتمع كلياً إلى مجتمع إقطاعي، وتمّ ذلك في العصر العباسي.

فالإسلام إذن نتاج أزمة اقتصادية اجتماعية سببها تبدّل علاقات الإنتاج وهو تغيير لصالح الطبقة الناشئة، ولا يعدو أن يكون ظاهرة مادية.

ومع ذلك فهم مضطربون في رسم الخطوط؛ فمنهم من يرى أن الإسلام يلائم مصالح ارستقراطية الرقيق، بينما يرى آخرون أنه يلائم مصالح الطبقات المستغلة من ملّاك وارستقراطية الإقطاع، في حين يرى غيرهم أنه لا يلائم مصالح الطبقات الحاكمة الجديدة فلجأ أصحابه إلى الوضع في الحديث لتبرير الاستغلال الإقطاعي.

وبينما يقول البعض إن الأرستقراطية وحّدت القبائل العربية لتحقيق أغراضها، يقول غيرهم إن القبائل كانت تتوثب للوحدة فجاء الإسلام موحّداً،

يعبّر عن ذلك التوثب. بل يضطرب الموقف حتى من نشأة الإسلام ذاته. فبينما يدعي البعض أن محمداً (ﷺ) واحد من عدة أنبياء ظهروا وبشّروا بالتوحيد، يذهب آخرون إلى نفي شخصية النبي العربي وإلى اعتباره شخصية أسطورية. وذهب البعض إلى أن الإسلام نشأ عن أسطورة وضعت في فترة الخلافة لمصلحة الطبقة الحاكمة، وأن جذورها تعود لاعتقادات سابقة تسمى الحنفية.

وهذا الاضطراب في الرأي والانحراف عن تفهم التاريخ العربي إن هو إلا مظهر لفرض نظرية خارجية على التاريخ العربي، وهو نتيجة لاتخاذ التاريخ سبيلاً لتبرير الماركسية ودعمها، وما أبعد ذلك عن طبيعة التاريخ العربي وعن البحث التاريخي العلمي (تجد تفصيل ذلك في دراسات بيجولفسكايا، وبلاييف، وكليموفيچ، وتولستوف).

ولسنا هنا بصدد تقييم الماركسية حتى بالنسبة إلى تطور المجتمع الغربي، ويكفي أن نقول إن الجدل حولها واسع، وإن الماركسية حوّلت بعض نظراتها من جهة، كما إن تطورات خطيرة حصلت في غير ما افترضتها نظرتها. ولكن يلزمنا أن نتذكّر أن الماركسية نظرية كلية، وأن أسسها تقوم على إعطاء سبب واحد لتغيير المجتمعات، وهو تبدّل وسائل الإنتاج، وأن التغيير يحصل عن طريق الصراع بين الطبقات، وأن النواحي الروحية أو الفكرية هي ظاهرة، لا سبب في تطور المجتمعات. وهذه النظرية تختلف أساساً عن قولنا بأهمية العامل الاقتصادي في تغيير المجتمعات، لأن التفسير الاقتصادي لا يعتبر الاقتصاد العامل الوحيد بل عاملاً مهماً مع عوامل أخرى في تغيير المجتمعات وفي التطور الحضاري.

- ٥ -

لننظر الآن إلى التاريخ العربي لنرى سير المجتمع عبر العصور ولنتفهم طبيعته.

لقد كوّن المجتمع العربي الإسلامي حضارة تتمثل فيها عبقريته ومفاهيمه. وأدق ما في أية حضارة الروح التي تتخللها، والقيم والمثل التي تعتز بها.

وجدير بنا أن نتذكر أن هذه الحضارة وجدت أولياتها في الإرث الثقافي العربي القديم. وهو إرث عريق يعود لأكثر من ألفي سنة قبل الميلاد ويشارك فيه وادي الرافدين واليمن وسورية ومصر. وقد مرّ النشاط الحضاري العربي بفترات من الازدهار والركود، ولكن مناطق نشاطه تمثلت قبيل الإسلام في شمال الجزيرة

العربية وجنوبها. وأوضح مظاهره اللغة العربية والشعر العربي. وكانت له أصول قديمة في التوحيد، على الرغم من طغيان الوثنية في هذه الفترة.

وظهر الإسلام، ووجد العرب فيه مُثُلَهم وقيمهم ونظرتهم للحياة، كما وجدوا فيه وحدتهم وطريق انتشارهم على الأرض، ورأوا فيه منطلقاً لبناء حضاري جديد.

ومع أن العرب أخذوا في العصر العباسي من الحضارات الأجنبية، إلا أن ذلك جاء بعد الفترة التي رسمت فيها خطوات الحضارة العربية وأسسها. فقد ظهر النشاط الثقافي في مراكز عربية خالصة في المدينة والبصرة والكوفة ثم الفسطاط، وتمثّل في الدراسات العربية الإسلامية كعلوم الحديث والقرآن والفقه والدراسات التاريخية واللغوية وفي النشاط الأدبي الخصب. وبعبارة أبسط ظهرت الدراسات الإنسانية، واتخذت إطارها قبل البدء بالترجمة مهما كانت أشكالها. وهذه الدراسات تمثل روح الأمة وقيمها، وتحدد طابعها الثقافي ووجهتها الحضارية.

وحينما أخذ العرب من اليونان أخذوا شيئاً من علومهم، وأخذوا من فلسفتهم، وتأثروا بذلك في تطورهم الفكري، وكل ذلك لم يغيّر من مثلهم وقيمهم، وإنما أفادهم في إغناء الجوانب المادية من حضارتهم، وأفاد في تطوير بعض أساليب التفكير لديهم.

لقد تمثل المجتمع العربي الإسلامي قيماً أساسية، وكوّن نظرته للحياة، وكان المبدأ الأساسي في هذا المجتمع مبدأ العدالة.

لقد تجلّت روح العدالة الشاملة في الحضارة العربية، وتمثلت في جوانبها المختلفة في السياسة والتشريع والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية.

تبدو فكرة العدالة في سيادتها الشريعة (القانون) على الحاكم والمحكوم وفي استنادها إلى النصوص من جهة وإلى آراء الفقهاء والعلماء من جهة أخرى. والشريعة تؤكد العدل، وتُنكر الجور، وترى أيّ خروج على ذلك مهما كان مصدره ضلالاً.

وتبدو الفكرة في تأكيد الشورى وحرمة رأي الأمة. وتتمثل الشورى في مجموعة أهل الحلّ والعقد التي توجّه وتدير. وما دامت الأمة أساس الكيان العام، وجب أن يمثل الحل والعقد جماعاتها المختلفة، وهم خلاصة قابلياتها. ولكن ذلك لا يكفي، فهناك الرأي الشامل للأمة، كما يتمثل في مبدأ الإجماع. فمتى اتفقت

الأمة أو آراء فقهائها ومجتهديها على شيء وعُدّ الاتفاق إجماعاً كان ذلك ملزماً. فاكتسب رأي الأمة حرمة ملزمة، وفتح الباب لتجابه مشاكلها بأفق مفتوح بعد مراعاة مصالح الجماعة أو الخير العام.

وتتأكد الفكرة في استقلال القضاء عن السلطة، وفي صلابة القضاة في الحق، وفي وقوفهم جنب العدالة تجاه المتنفذين، وتجاه عامة الأفراد.

وتظهر فكرة العدالة في الناحية الاقتصادية في منع الاستغلال بأشكاله، وفي إنكار سيطرة المال وتأكيد الرعاية الاجتماعية؛ فالرّبا محرّم، والاحتكار مرفوض، خاصة فيما يتعلق بمعاش الناس.

وتظهر الفكرة في وضع حق معلوم للضعفاء يتعدى ما يقدم الفرد في الزكاة والهبة إلى إلزام الأمة بمكافحة الفقر بأشكاله. ويصل مفهوم العدالة إلى أبعد من ذلك حين يؤكد ضرورة ضمان مستوى معاشي مقبول للناس كافة. فمع تباين الرأي في شؤون المعيشة بين من يرى المساواة ومن يقر التباين على أساس الخدمة والفضل ومؤهلات أخرى، إلا أن الاتجاه العام هو إلى ضرورة ضمان الحد الأدنى لأفراد الأمة، مع السعي إلى تخفيف الفوارق الاقتصادية حفظاً للكيان العام.

وتتمثل فكرة العدالة في اعتبار الأراضي المفتوحة وما فيها من ثروات ملكاً مشتركاً للأمة ووقفاً عليها في حاضرها ومستقبلها. ومع قيام عدة محاولات لتجاهل ذلك في فترات مختلفة، إلا أن فكرة ملكية الأمة انتصرت ورسخت.

وفي الناحية الاجتماعية تبدو فكرة العدالة في تأكيد حرية الإنسان وكرامته، واحترام الرأي والتسامح تجاه آراء الآخرين، ما دامت لا تهدّد الكيان المشترك. وتبدو أيضاً في التشديد المطلق على المساواة.

وتتركز فكرة العدالة في اعتبار الجماعة أساس الكيان الاجتماعي، وتتجلى هذه الناحية بقوة في فترة الإبداع الحضاري، في بناء المدن والريادة. وهي فنون جماعية، وفي الفكر والأدب والتاريخ، في المدارس الفقهية والتاريخية والأدبية التي تربطها الفكرة والمعرفة لا الشخصيات.

ومن قيم المجتمع العربي حرمة العمل وحرمة الكسب باليد. ومع ذلك فقد اعتبرت الملكية في الأصل وظيفة اجتماعية، يمكن الحدّ منها بفرض الضريبة أو بغير ذلك بضوء هذا المفهوم.

ومن هذه القيم تقدير العلم وتشجيع العلماء وطلبة العلم وتقديم الهبات

والمنح لهم وفتح مجالاته دون تمييز، ويصحب ذلك حب للمعرفة لا يكترث بالمشاق والفاقة. وينعكس ذلك في تقديس شامل لدى العامة والخاصة.

ومن هذه القيم الأخوّة الإنسانية، وعدم التفاضل إلا بالعمل والخدمة، واعتبار العقيدة أسمى أنواع الروابط بين الأفراد والجماعات.

إن النظرة الإنسانية التي تتخلل المجتمع العربي هي من القيم الأساسية التي جنّبت المجتمع التمايز بين الناس بسبب ألوانهم وأجناسهم، وحدّت من ظهور مثل هذه الاتجاهات المدمرة في المجتمع. كما إن هذه النظرة الإنسانية كانت أساس التعاون بين الجماعات وسبب احترام عقائد الآخرين.

إن القيم العربية الإسلامية، والنظرة للحياة تمثلت قبيل كل شيء في الفكر، وتمثلت في مظاهر من حياة المجتمع. وعلى الرغم من التطورات والانحرافات، فإن الفكر العربي استمر في تأكيدها، بل لقد كان التأكيد يزداد كلّما اتسعت الشقة بين الواقع والفكر.

ويهمنا أن نلاحظ أن حياة المجتمع العربي الإسلامي تأثرت بهذه القيم بصورة أكيدة، ولكن الواقع مع ذلك يكشف عن أوضاع عملية وتطورات لها أهميتها، كما شهد المجتمع العربي متناقضات خطيرة.

ـ ٦ ـ

لقد شهد المجتمع العربي قوى متصارعة، كما كانت له قوى أخرى للشد والبناء. ويهمنا أن نتفهم هذه لنرى طبيعة تطور المجتمع وتكوينه.

ولنذكر مبدئياً أن المجتمع العربي مرّ خلال القرن الأول الهجري بصراع ظهرت بعض جوانبه وبقيت الجوانب الأخرى ضمنية، وإن كانت قوية، وهو صراع دار بين قوى الثورة الجديدة والبناء، وتتمثل في المبادئ والاتجاهات الإسلامية، وبين قوى المحافظة والتجزئة، وهي الاتجاهات القبلية. وتمثل هذا الصراع في النطاق السياسي العام، وتمثل في النشاط الفكري والاجتماعي، وحتى في التطور الاقتصادي، ولكن الفترة انتهت بانتصار المبادئ الإسلامية نتيجة قوتها وتوسعها، ونتيجة انتقال القبائل في البلاد الجديدة إلى حياة مدنية مستقرة.

وتكوّنت أحزاب سياسية نشأت نتيجة الصراع على السلطة فيما بين العرب، وهي أحزاب عربية. وعلى الرغم من انضمام غير العرب إلى هذه الأحزاب، إلا أن قيادتها وتوجيهها بقيت بيد الفئات العربية. والمهم أن هذه الأحزاب لم تكن

تمثل طبقة اجتماعية دون أخرى، بل كانت شاملة. وظهرت بالتدريج المدارس الفقهية المختلفة، وهي مدارس تتصف في تفكيرها بالشمول لمختلف نواحي الحياة. ورغم الخلافات في الآراء فقد كان لكلّ مدرسة منزلتها وأتباعها، دون أن تختص إحداها بفئة اجتماعية دون أخرى.

وتحوّل المجتمع تدريجياً إلى الاستقرار، ورافق ذلك تطورات اقتصادية واجتماعية مهمة. ففي البداية كان بعض أهل المدن، لاسيما مكة، يشتغلون بالتجارة ووجدوا في الفتوحات سوقاً واسعة، وتكوّنت فئة تجارية قوية. أما القبائل فقد عزفت مبدئياً عن الزراعة، وانصرفت إلى القتال. ولكن سكناها في المدن الجديدة جعلها تميل تدريجياً إلى الاستقرار والزراعة، وإلى ملكية الأرض، وظهر ذلك خاصة بين أشراف القبائل. وتحوّلت دور الهجرة، وهي المعسكرات الأولى، كالكوفة والبصرة والفسطاط والقيروان، إلى مراكز حضرية مهمة. وبدأت التجارة تتسع بالتدريج في غِلالها ونطاقها.

وتدرج الأمر قبل نهاية القرن الأول إلى ظهور الملكيات الكبيرة على حساب الملكيات الصغيرة. وقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز الحد من ذلك، ولكنه لم يفلح. ودخل كثير من أهل البلاد المفتوحة في الإسلام، وتوسعت فئة الموالي، وكان بينهم التجّار والصنّاع والزرّاع.

ولا بد أن نلاحظ أن الأحزاب السياسية انتشرت بين القبائل وأضعفت التماسك القبلي. كما أن بوادر تيارات مناهضة للسلطان العربي وللوضع القائم بدأت به بشكل مستور بين فئات لم تسلم، أو فئات تظاهرت بالإسلام، وكلّها تسترت برايات عربية إسلامية، وهي لا تعدو أن تكون استمراراً لحركات اجتماعية ظهرت في المجتمع الساساني في إيران، واستمرت بعد الفتح الإسلامي بصورة خفيّة.

كما بدأ تيار المعارضة بين الموالي لدوافع مختلفة تتراوح بين المناداة بالمساواة الإسلامية والطموح إلى السلطة.

وجاءت الدعوة العباسية لتضمّ كافة التيارات المناوئة للسلطان القائم، وهو سلطان عربي، وضمّت بين صفوف أنصارها جميع هذه التيارات وشجّعتها ومكّنتها من الظهور والاتساع لتجني سياسية التجمع هذه في سلسلة حركات قامت ضد العباسيين، وخاصة بين الإيرانيين، الذين نصروا الثورة العباسية، مما لم يسبق له مثيل في القرن الأول الهجري.

ولما جاء العباسيون، اتسع النشاط التجاري، وتوسعت الملكيات الزراعية بين العرب، وظهرت تيارات اجتماعية سياسية جديدة، نخصّ بالذكر منها تيارات قومية في بعض الجهات، وتيارات دينية تناهض الإسلام علناً، أو من وراء ستار. وظهر تيار آخر وراء هذين وهو ردّ الفعل لدى الفلاحين في بعض المناطق ـ ولاسيما إيران ـ ضد توسع الملكيات على حساب المزارعين الصغار الذين خسروا أراضيهم وتحولوا إلى أجراء متجوّلين.

ويهمّنا أن نلاحظ مظاهر الصراع في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصر العباسي لنرى طبيعة الاتجاهات المتضاربة.

لقد تمثلت مظاهر الصراع الكبرى في المجتمع العربي الإسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة في المعركة بين العرب والشعوبية، وفي المعركة بين الإسلام والزندقة، وتمثلت في بعض الحركات الاجتماعية الإيرانية كثورات الخُرَّمِيَّة، وهي جميعاً مظاهر للصراع بين الشعوب غير العربية، ولاسيما الفرس، ودياناتهم الموروثة من جهة والعرب والإسلام من جهة أخرى. ثم ظهرت في القرن الثالث في ما بعد، حركات اجتماعية في نطاق المجتمع العربي ـ الإسلامي مثل ثورة الزنج، وحركات العيّارين والشطّار وحركة القرامطة والإسماعيلية. وبينما كانت ثورة الزنج محلية في جنوب العراق ولفترة قصيرة (أربعة عشر عاماً)، فإن حركات العيّارين والشطّار، وحركة الإسماعيلية استمرت قروناً مشيرة بذلك إلى أزمة أعمق في المجتمع العربي الإسلامي.

ولنتناول هذه الحركات بإيجاز لمعرفة وجهتها وللكشف عن طبيعة التناقضات القائمة.

ـ ٧ ـ

فالمعركة بين العربية والشعوبية بدأت بمحاولات جماعات غير عربية لمقاومة السلطان العربي المتوثّب، متسترة بمظاهر عربية أو إسلامية. وعملت على إضعاف الثقافة العربية الإسلامية والترويج للإرث الحضاري الأعجمي، وحاولت زعزعة السلطان العربي بمهاجمة أركانه ومحاولة هدمها، وهي الإسلام والعربية، كما حاولت تفتيت قيم المجتمع وتفسيخ أخلاقه. وقد برز وجه المعركة في النطاق الثقافي والأدبي. فأنت تجد بين زعماء الحركة شعراء وأدباء لهم مكانتهم مثل بشّار بن برد وحمّاد عجرد وابن المقفع ممّن ما يزال دورهم موضع نقاش إلى حدّ الآن. فالشعوبية لم تكن حركة طبقة اجتماعية ضد طبقة أخرى، كما توهم البعض، لأن

الذين ساهموا فيها كانوا بين وزير متسلط وتاجر ثري وكاتب في الدواوين وأديب معروف، ومعهم أناس مثقفون وإن لم يكونوا أغنياء. إنها كانت صراعاً بين العرب وفئات من الشعوب الخاضعة لسلطانهم على العموم ممّن لم يتمثلوا المبادئ الإسلامية والمفاهيم الحضارية الجديدة. لذا فإننا نجد بين أنصار العربية والإسلام أعلاماً لم يكونوا من العرب مثل ابن قتيبة والبلاذري.

وبجنب هذه المعركة، وتتداخل معها أحياناً، كانت المعركة مع الزندقة. والزندقة في الأصل امتداد لحركة المانوية، بعد أن تسترت بمظهر إسلامي، أرادت حركة الزندقة تشويه الإسلام ونسفه من الداخل، بعد أن توسع وهدّد وجودها، وأرادت ضرب السلطان الذي قام به، وهذا هو أسلوب المانوية. وقد شارك في المعركة أنصار ديانات أخرى مجوسية، ولاسيما المزدكية، ثم الزرادشتية بدرجة أقل.

إن الصراع مع الزندقة إنما هو صراع بين الإسلام أساس السلطان العربي، والمجوسية المتسترة بمظاهر خادعة. إن توسع الإسلام وقوته المعنوية هددت المجوسية بالانحسار المتصل، فكانت حركة الزندقة ظاهرة لرد الفعل، وسبيلاً إلى ضرب السلطان العربي، ومن هنا تداخلت الزندقة والشعوبية. وحين نتحدث عن الزنادقة، لا نتحدث عن صراع اجتماعي بل ديني، ولا عن فئات منكودة بل نجد أعلام الزندقة بين المترفين وبعض المفكرين.

ولم يقتصر الصراع بين الإسلام ـ وما يستند إليه من سلطان ـ والمجوسية على الزندقة، بل تمثلا في حركات تبدو اجتماعية، كحركة الخُرَّمِيّة. ولم تكن الخُرَّمِيّة إلا امتداداً للمزدكية، تلك الحركة الدينية الاجتماعية التي ظهرت في إيران الساسانية، طلعت الآن بثوب إسلامي، وصارت حركة الطبقة العامة في إيران في العصر العباسي الأول. فالخُرَّمِيّة هي امتداد لحركة اجتماعية قديمة نشأت عن ظروف المجتمع الإيراني، ولكنها حولت السخط إلى السلطان العربي وإلى الإسلام قاعدته، بعد أن كانت موجهة ضد السلطان الساساني. والخُرَّمِيّة لم يكونوا مسلمين، ولم تكن الغلالة الرقيقة التي ارتدوها كافية لستر حقيقتهم المزدكية.

وإذا كانت حركات الشعوبية والزندقة والخُرَّمِيّة مظاهر للصراع الديني السياسي بين شعوب وديانات أجنبية والعربية والإسلام، فإننا نجد حركتين اجتماعيتين صدرتا عن ظروف المجتمع الإسلامي في حركة الإسماعيلية، وفي ثورة الزنج. وصادف أن بدأت انفجارات الحركتين في القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي.

ـ ٨ ـ

أما ثورة الزنج، فهي ثورة الرقيق في سباخ البصرة حيث كانوا أرقاء لكبار ملّاك الأراضي في منطقة البصرة، وحيث جمعوا في أعداد كبيرة. ومع أن بعضهم لم يكن يعرف العربية، وبعضهم لم يدخل الإسلام، ومع أن جلّهم بقي غريباً عن المجتمع العربي الإسلامي إلا أن ثورتهم قادها من خرج باسم المبادئ الإسلامية وباسم العدالة، وكانت تعبيراً عن ثورة الرقيق على وضع لم يروا فيه إلا الضنك والحرمان والاستغلال.

إن ظهور الملكيات الكبيرة في منطقة البصرة، وتوفر رؤوس الأموال لدى الملّاكين واستعمال أساليب الزراعة الكثيفة أدى إلى شراء مجموعات كبيرة من الرقيق من تجار الرق الذين كانوا يجلبونهم من أفريقيا، وإلى استخدام الألوف من الرقيق السود لكسح السباخ حول البصرة ولاستصلاح الأراضي وزرعها. لقد عاش هؤلاء على هامش المجتمع الإسلامي، ولم يروا إلا العمل المضني والاستغلال الفظيع الذي يتنافى وأبسط المبادئ الإسلامية، فكانوا في وضعهم المعاشي السيئ، وفي تجمعاتهم الكبيرة على الأرض حقلاً خصباً لكلّ نداء يصدر باسم العدالة الاجتماعية. وجاء النداء باسم المساواة، وباسم المثل الإسلامية.

ومهما قلنا في دوافع صاحب الزنج، وفي ثقافة الزنوج، فإن ثورة الزنج كانت نتيجة استغلال بشع يتنافى ومبادئ الإسلام، وظاهرة لصراع مرير بين فئة الرقيق السود والمجتمع الماثل أمامهم في أصحاب الإقطاعيات والملّاكين الكبار في منطقة البصرة. ولكنه صراع لم يكن واضح الأهداف، فهو لم يقصد إلا تحرير الرقيق السود، ولكن الثوار ذهبوا إلى فرض الرق على الأسياد حيث قدروا، وارتكبوا من التخريب والفضائح ما أثار القاصي والداني عليهم مما أدى إلى سحق ثورتهم ومحو أثرهم.

ـ ٩ ـ

أما حركة القرامطة والإسماعيلية فقد كان لها معنى أوسع، وأثر أبقى. لقد ظهرت الحركة في فترة تركيز التطور الاقتصادي والاجتماعي. ومع أن الحركة الإسماعيلية انتشرت، وبدا نجاحها بعد منتصف القرن الثالث للهجرة، فإنها بدأت في القرن الثاني، وهذا يعني أنها انتشرت حين توفرت الظروف العامة ـ اقتصادية واجتماعية ـ المواتية لنجاحها. فهي نتاج تفاعل الفكر والأوضاع القائمة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

لقد حدثت تطورات هامة في المجتمع منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، فقد نشطت التجارة واتسعت آفاقها، وظهرت طبقة من التجار الكبار، لها رؤوس أموال كبيرة، وخير مثل لهؤلاء التاجر ابن الجصاص الذي بلغ رأسماله ملايين الدنانير. وامتد نطاق التجارة العربية من كوريا إلى البلطيق وتغلغل في أفريقيا وأجزاء من أوروبا. ويسر النشاط التجاري قيام فئة من الصرّافين والجهابذة الذين يتعاملون بالنقد ويقومون بدور البنوك في العصر الحاضر بتسيير عمليات الائتمان والتسليف، وكان جلّهم من غير المسلمين. ووصل الأمر في مطلع القرن الرابع إلى قيام مصرف رسمي تعتمده الحكومة.

وشهدت الفترة توسع الزراعة، وظهور أساليب الزراعة الكثيفة، وظهور الملكيات الواسعة، ولاسيما في السواد، وقيام فئة من الإقطاعيين المثرين، ورافق نشاطهم كثير من الاستغلال وازدياد عدد الفلاحين الأجراء والمتجولين، فكان هؤلاء الفلاحون بيئة ملائمة لكلّ الدعوات التي تعد بتحسين الأوضاع.

وفي هذه الفترة اتسعت العامة في المدن وظهرت حركات بين العامة وأصحاب الصنائع والحرف، وذلك في تنظيمات تهدف إلى حماية مصالحهم، كما كان شأن الأصناف والنقابات الحرفية، أو في حركات تمرد متصل ينطوي على الثورة على الأوضاع، كما في حركات العيّارين والشطّار.

إن ظروف قيام الحركة الإسماعيلية تكشف عن تضارب المصالح، وعن الصراع الاجتماعي الاقتصادي. ومع أن جذور الحركة تتصل بالغلو الذي ينطوي على آراء غريبة عن الإسلام، إلا أنها طلعت باسم العدالة الاجتماعية. لقد دعت الحركة إلى المساواة في نطاق المبادئ وأنكرت الفوارق العنصرية باسم الدين، وأرادت حسب دعوة أصحابها أن تكسب الناس جميعاً، وأن تصهرهم في نطاق مبادئها وآرائها. وعملت الدعوة الإسماعيلية على إحداث ثورة تقلب الأوضاع السياسية وغيرها، واتخذت من كلّ الجماعات المتذمرة سلاحاً لقلب الأوضاع.

ولا بد أن نبيّن أنّ هذه الحركة اتخذت أشكالاً وبرامج مختلفة حسب البيئات التي عملت فيها، وهذا يوضح التباين في برامجها العملية؛ فقد دعا القرامطة في السواد إلى نوع من الشيوعية حيث لا ملكية فردية، وليس للفرد إلاّ سلاحه، وحيث يأخذ كلٌ قدر حاجته ويعطي للجماعة كل إنتاجه. واهتم الفاطميون في مصر بزيادة الإنتاج وتحسين الوضع المعاشي ورعاية أصحاب الصنايع والحرف، وأبدوا تسامحاً كبيراً مع جميع الفئات، ولم يبعد نظامهم كثيراً عن الأوضاع في البلاد العربية الأخرى.

أمّا في البحرين فقد دعا القرامطة إلى نوع من الاشتراكية، إذ اعتمدوا

الاقتصاد الموجّه، وعملوا على إلغاء الرق، وعلى تسليف الزراع ومساعدة الصناع مادياً وأدبياً وتنشيط إنتاجهم، وسيطروا على التجارة الخارجية، وسكّوا عملة خاصة لمنع تسرب الثروات للخارج.

ومن الجدير بالذكر أن الحركة الإسماعيلية نجحت في الوصول إلى الحكم، ودامت في بعض البلاد العربية مثل اليمن ومصر والبحرين، ولكنها أخفقت في سورية والعراق. لقد نجحت في مصر والبحرين لأنها وضعت تدابير اقتصادية فيها شيء من العدالة الاجتماعية عالجت ظروف المجتمع العربي الإسلامي، فتمكنت من الاستمرار. أمّا في العراق فقد جاءت بتدابير تناقض قيم المجتمع ومفاهيمه، ولذلك لقيت منه أعنف مقاومة، وانتهت في فترة قصيرة. وفي سورية لم ير المجتمع منها إلاّ العنف والتنكيل فنبذها وحاربها دون هوادة. ولم تنجح الحركة في إيران، وإنما تركزت في حركة إرهابية هي حركة الحشّاشين التي شكّلت تهديداً شاملاً للمجتمع الإسلامي، معتصمة في قمة جبل حتى لقيت حتفها.

إن تحليل ظروف الحركة الإسماعيلية وانتشارها يكشف عن الفوارق الاقتصادية، وعن تضارب المصالح، وعن دور المصالح الاقتصادية في التاريخ، ولكنه يكشف أيضاً عن دور الأفكار والآراء الدينية في تحريك الجماعات وفي اندفاعها. ومهما قيل عن الجذور الفكرية للحركة وعن تطورها فإن دعاتها وجدوا في مبادئ العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي سبيلاً لبث دعوتهم، ووجدوا في التناقض بين هذه المبادئ والواقع مجالاً رحباً لترويج دعوتهم.

وبعد كل هذا فإن الحركة الإسماعيلية لم تدم لأنها جاءت بآراء لا تأتلف والمفاهيم الهامة، ولذا كان زوالها شاملاً إلا في أماكن معزولة.

ـ ١٠ ـ

في هذه الفترة نشطت الصناعة وتوسع نطاقها، وظهرت المعامل كمعامل الزجاج والسكر والورق والجلود والنسيج. وكثرت مجموعات أهل الصنايع والحرف، ونظموا أنفسهم في أصناف ونقابات لها مفاهيمها وشعائرها، ولها أثرها في الحياة الاقتصادية.

وقد عملت النقابات والأصناف المهنية على تحسين الإنتاج ورفع سوية الصناعة، وعلى تنظيم الأسعار. كما أنها عملت على حماية الصنّاع، وعلى تنظيم حياتهم. وكان لكلّ حرفة درجاتها في الصنعة، ولها ممثلوها أمام السلطات.

وحاولت السلطة من جانبها أن تضع رقابة على نوعية الإنتاج وعلى سلوك الأصناف، وتمثل ذلك في توسيع سلطة المحتسب وأعوانه ليشرفوا على الأسواق حيث تتجمع الأصناف. ويهمنا أن نذكر أن الأصناف والحِرَف كانت تربطها جنب رابطة المهنة قيم خلقية واجتماعية إسلامية، وأنها اتصفت بالتسامح، فسمحت للصنّاع بالانضمام إليها بصرف النظر عن أديانهم وأجناسهم، وهذا ما لم تعرفه النقابات الأوروبية في العصور الوسطى، لأنها كانت تُبعد عن صفوفها مخالفيها في المذهب أو العقيدة، كما أنها لم تلتزم بمثل هذه القيم الخلقية الواضحة. وكان دور الأصناف كبيراً في الحياة الاقتصادية، وأحياناً في الحياة العامة.

ـ ١١ ـ

وإذا كانت الأصناف تمثل الجانب السلمي من تنظيمات العامة، فإن حركات العيّارين والشطّار تمثل رد فعل عنيف للأوضاع الاقتصادية والسياسية. ويهمنا أن نوضح أن العيّارين والشطّار ظهروا في صفحات التاريخ بمظهر اللصوص والنهّابين، ولكن كانت لهم تنظيمات سرية، تشبه النقابات، وكانت لهم شعائرهم. كما أنه تبلورت لديهم قيم خلقية في الفتوّة، وكانت وجهتهم مقاومة السلطة، وعدم التعرض للضعفاء والنساء، بل إنهم ادعوا أن المثرين أهملوا مبادئ الدين ونصوص الشريعة فاستغلوا وأذوا الفقراء والضعفاء، وأن العيارين قاموا لأخذ حقوقهم المهدورة عنوة. وكانت هجماتهم تتركز على رجال الشرطة وعلى التجار. وقد قاموا في بعض الفترات القلقة بحفظ الأمن ومكافحة الغزاة والأجانب، كما فعلوا في حصار بغداد في منتصف القرن الثالث. ولا ننسى أن نشاطهم قوي في فترات التسلط البويهي والسلجوقي.

بعد هذا، نودّ أن نشير إلى جانب آخر، وهو أن الإقطاع الذي عرفته أوروبا، الذي عمّ أرجاءها لم يجد له مثيلاً في المجتمع العربي الإسلامي، وذلك لأن التجارة كانت دائماً عاملاً مهماً في الحياة الاقتصادية، ولأن الطرق التجارية برية وبحرية كانت مفتوحة بين البلاد الإسلامية والخارج. ومن جهة ثانية نجد أن العرب في أثناء قيامهم بالفتوحات يعتبرون الفلاحين أحراراً ولم يقرّوا رق الأرض، ولم يعترفوا بالأقنان (وهذا ما يفسر اللجوء فيما بعد إلى شراء الرقيق الأسود لاستخدامهم في منطقة البصرة وغيرها). ولكن هذا لم يمنع ظهور إقطاع من نوع آخر، هو قيام الملكيات الكبيرة على حساب الملكيات الصغيرة، وتكاثر الفلاحين الأجراء واستغلالهم من قبل الملاّكين الكبار.

وهكذا كان منتظراً في هذه الأوضاع الاقتصادية التي تبلورت في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي أن تصطدم المصالح وأن يتعرض المجتمع لهزات اجتماعية خطيرة، وتمثل ذلك في حركة الإسماعيلية، وهي ثورة شاملة، وفي حركات أخرى كحركات العيّارين والشطّار.

ـ ١٢ ـ

ولكن المجتمع عرف جوانب أخرى. فقد كانت هناك بعض الخدمات التي تقدمها الدولة لفئات الشعب. هناك المستشفيات التي تنشئها الحكومة للعناية بالمرضى وللعلاج المجاني، وهناك الوقوف الخيرية الواسعة، والهبات للمحتاجين والفقراء وللتعليم. هذا إضافة إلى الزكاة.

ويمكن أن نشير إلى محاولات الحكومات أحياناً إلى مكافحة الغلاء وتخفيض الأسعار إنقاذاً للناس من الهلاك. كما نلاحظ محاولات الحكومة أحياناً لتسليف الزُرّاع ومعاونتهم لتشجيع الزراعة وتربية الماشية. وجرت محاولات لتخفيض الضرائب على أنواع من البضائع المستوردة تيسيراً للناس، وتشجيعاً على توفيرها. كما نجد محاولات لمكافحة الاحتكار ولاسيما احتكار الأطعمة والمواد الغذائية لوضع حد لاستغلال التجار الجشعين.

كل هذه التدابير لا تعدو أن تكون أثراً لفكرة العدالة التي عرفها المجتمع التي توخت التخفيف عن كاهل العامة، ولكنها كانت محدودة الأثر.

وجرت محاولات لفرض ضريبة على المواريث، وكانت الضريبة المفروضة أحياناً عالية تبلغ النصف أو أكثر. ولكنها وجدت مقاومة، ولم تستقر كضريبة مشروعة.

وإن أردنا أمثلة أخرى فإننا نجدها في نطاق محدود. ففي البحرين مثلاً نجد قيادة جماعية باسم مجلس العقدانية تحكم البلاد. ونجد الحكومة تسيطر على التجارة الخارجية وتسك نقداً من الرصاص، وذلك لمنع تسرب الثروة إلى الخارج، ولتأكيد سياسية الاكتفاء الذاتي والاقتصاد الموجّه. كما أن الحكومة حاولت تشجيع الزرّاع والصنّاع عن طريق التسليف وإعادة النظر في الضرائب، وعملت على إلغاء الرق. وهي تدابير أريد بها تحقيق العدالة الاجتماعية. وهي إن دلّت على شيء فإنها تظهر مجالات تطبيق العدالة بضوء الفكر العربي الإسلامي.

ونود أن نؤكد أننا لا نذكر هذه التدابير لنتخذها سبيلاً لتبرير اتجاهاتنا

الحالية، بل يهمنا أن تتضح الآراء والمفاهيم التي كانت وراء هذه التدابير التي تكون جزءاً من تراثنا الحي، ومن قيمنا الأصلية.

ويمكننا أن نتحدث عن بعض هذه المفاهيم بوضوح. فهناك إنكار الاستغلال الذي يؤدي إلى اكتناز الأموال والإمعان في التسلط على الآخرين. لقد أنكر الإسلام ذلك لكي لا تكون هناك دولة بين الأغنياء.

ويتصل بذلك تحريم الربا، وهو أوضح وأبشع ضروب الاستغلال في مجتمع مكة التجاري. وقد هاجم الإسلام الربا أقسى هجوم لأنه كان طريق الأغنياء لاستعباد الفقراء. وأكد الإسلام حرمة العمل، بأنواعه وضروبه، وهي نظرة تخالف النظرة البدوية التي تحتقر أنواعاً من العمل، وفضل الإسلام العمل على العبادة مع التوكل، وهي نظرة ازدادت قوة في الفكر العربي الإسلامي على مرّ الأيام، وحث على الكسب على أن يكون بطرق سليمة وشريفة، وعلى أن لا يكون سبيلاً للإضرار بالآخرين.

واتجه المجتمع الإسلامي في فترته الأولى، حين فرض لكل من شارك في الفتوح أو الهجرة إلى خارج الجزيرة مرتبات وعينات من الأطعمة، إلى تقليل الفروق بين الرواتب، وكان حدّها الأدنى يمثل مستلزمات المعاش الضروري. وهو اتجاه استمر أثره في الفكر العربي الإسلامي.

واعتبر الإسلام الموارد الطبيعية الرئيسة ملكاً مشتركاً للأمة تشرف عليها الحكومة باسم الأمة. وهذا شمل الكلأ والماء وحطب الوقود، ثم شمل الأراضي، وطبّق ذلك على الأراضي المفتوحة. واعتبر المعادن في جوف الأرض ملك الأمة في الأساس تستغلها مباشرة إن أرادت أو سمح باستغلالها، على أن يكون خمس واردها لبيت المال.

ويجنب ذلك ترك الإسلام مجالاً للنشاط الفردي. فالأرض الموات في الأصل للأمة، لها أن تحييها وتفيد منها، ولها أن تسمح للأفراد بإحيائها. وكذا الأمر بالنسبة إلى المعادن، فهي في الأصل للأمة، وقد تسمح الحكومة للأفراد أو الشركات باستغلال مقابل دفع الخمس، كما حصل بالنسبة إلى المناجم على حدود النوبة.

وفرض الإسلام تقسيم الميراث، ولم يتجه المجتمع إلى حصره في وريث واحد، كما حصل في المجتمعات الأخرى. وكان ذلك سبيلاً إلى تحقيق العدل ومنع تكدس الثروة بأيدٍ قليلة. ومع أن الفكر اتجه إلى عدم فرض ضريبة على المواريث إلا أن البعض رأى ذلك، وأجاز التوسع في فرض الضريبة للصالح العام.

عرف المجتمع العربي تلك التطورات الاقتصادية التي أدّت إلى حدوث هزات فيه. ولكن الوضع أصابه تحول خطير حين خضع للسيطرة الأجنبية، بويهية ثم سلجوقية. أدّت هذه السيطرة إلى تضاؤل الخدمات الاجتماعية أو انعدامها، وأدت إلى استغلال خيرات البلاد من قبل الأجنبي وعلى حساب أبنائها. وأدخل هؤلاء المحتلون الإقطاع العسكري أو إعطاء الأراضي المزروعة للقادة والأمراء لينتفعوا بمواردها دون أن يعنوا بريّ الأرض أو بالزراعة. وضعف النشاط التجاري، وظهرت فئة من الأتباع والمستغلين يتعاونون مع الأجنبي على إفقار المجتمع واستغلاله. وحاول الأجانب إثارة أسباب الفرقة من نعرات مذهبية إلى تمييز عنصري.

وكان من آثار ذلك أن أهمل نظام الري وكثرت الضرائب، فتدهورت الزراعة، واستشرت البداوة على حساب الحاضرة، وتدهورت حركة التجارة، وشاعت الفوضى والفتن. وأصبحت هذه قصة البلاد في فترات التسلط الأجنبي التي دامت قروناً طويلة.

وعلى الرغم من هذا الانحلال، فإن الفكر لم يركد، بل استمر نشاطه فترات طويلة، ولاسيما في المدارس التي ازدهرت منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر للميلاد. ومع أنه فكر يقل أصالة عن الفترات الماضية، إلا أنه لم يعدم مفكرين أفذاذاً. والمهم فيه أنه حفظ مفاهيم الفكر العربي الإسلامي في العدالة الاجتماعية والحياة الكريمة، وحفظ جذوة الحرية والكرامة.

ومن ناحية أخرى، أدّت السّيطرة الأجنبية وما رافقها إلى إفقار الشعب وإلى هبوط مستوى المعيشة إلى درجة بعيدة. ومن مظاهر ذلك أننا نجد بين صفوف العيّارين والشطّار جماعة من الطالبيين والعباسيين.

- ١٣ -

إنّ سيطرة الأجانب أدت إلى توسع حركات العامة، كما يظهر من اشتداد حركات العيّارين والشطّار، وإلى توسع حركة الفئات الشعبية ضد السلطة الأجنبية، وإلى ظهور وعي لم يسبق له مثيل. وحين ننظر إلى حركة العامة، ولاسيما في القرن الرابع وما بعده، نجد أنها تتّخذ قيماً خلقية واضحة مكّنت من إعادة تنظيم في حركة الفتوة في أواخر القرن السادس الهجري من قبل الناصر لدين الله.

لقد كان للعامة تنظيماتهم، في نقابات وأصناف، وكانت لهم حركاتهم التي اتخذت طابعاً سلبياً في الظاهر حتى اتهموا باللصوصية وبالعبث بالأمن، ولم تكن

القيم الإيجابية لديهم مفهومة، ومنها مساعدة الضعيف ومكافحة المستغلين من تجار ومتنفذين. ولكن الحركة بعد التسلط الأجنبي اتخذت طابعاً شعبياً توسع بمرور الأيام، وتعاونت مع العباسيين في أواخر أيامهم ضد الأجنبي، وتلاحمت تنظيمات العامة في حركات الفتوة التي رأت الصلة بين التسلط الأجنبي والاستغلال والظلم. وبات من أهدافها تحقيق العدل، ومكافحة الفوضى، وحماية المظلومين ومكافحة الطغاة.

لقد كان الوعي العربي قوياً قبل هذه الفترات المتأخرة، وكان يتمثل في الكتّاب وفي فئات من المتنفذين، وكان يستند إلى العربية وإلى المبادئ والقيم العربية الإسلامية. ولكن التسلط الأجنبي وسّع قاعدة الوعي، وجعله يتمثل في القاعدة الشعبية وفي الفكر. وقد تنبه العباسيون إلى أهمية القاعدة الشعبية في أواخر القرن السادس، حين اتفقوا مع الحركة الشعبية في تنظيم الفتوة، وحين ترأس الناصر لدين الله هذه الحركة، وحين حاول جعلها سنداً لكيانه، وحاول بثها في الآفاق، وجعل مرجعها إليه. حدث هذا التطور الخطير بعد فوات الأوان، إذ سرعان ما غمرت الموجة المغولية كلّ شيء، وبقي الشعب العربي يصارع الكوارث والأحداث.

لقد ارتبطت فكرة الحرية والعيش الكريم بمقارعة التسلط الأجنبي ومكافحة استغلاله والتخلص من ركائزه. واتخذ الوعي العربي صفة شعبية استمرت خلال تلك الفترات، يعززه التراث العربي والمبادئ الإسلامية. ومع أن الوعي هذا بدا مبعثراً أو مجزّءاً في فترات مختلفة إلا أن جذوره الموحّدة استمرت ووجد أحياناً بين المفكرين من يغذيه، وفي الأحداث ما يذكي جذوته.

ـ ١٤ ـ

وبقي الوعي العربي يستند إلى مصادر حيويته، فيجد في العربية وفي الإرث الثقافي العربي قاعدته وأساس وحدته، على الرغم من التجزئة المصطنعة والمحاولات المتصلة لطمس ذاته، ويجد في المبادئ الإسلامية، وفي القيم الخلقية والمثل الإنسانية روحه ومنبع حيويته.

ومع أن تاريخ الأمة يكون سلسلة متصلة الحلقات، بمعنى أن كل حلقة تؤدي إلى التي تليها، فإن بعض فترات تاريخ الأمة يبقى مصدر حيوية في تطلعها إلى حياة أفضل. ولذا نجد الأمة العربية في يقظتها واندفاعها القوي تتطلع إلى تلك الفترات التي تمثلت بالحيوية والإبداع والتكوين الحضاري، إلى فترات التاريخ

العربي الإسلامي الأولى، فترات الفتوة والبناء. وطبيعي أن تتخطى الأمة العربية وهي تستعيد ذاتها وتستلهم إرثها وقيمها، طبيعي أن تتخطى فترات الخضوع والركود وأن تنظر إلى فترات الإبداع الحضاري لتنفض عنها الرواسب، ولتغذي جذور الحياة فيها وتغنيها في سبيل بناء حياة جديدة.

والحياة الجديدة لا تبنى بالتأملات النظرية، ولا تقوم بالآراء المجردة، بل هي عملية تجديد عضوي وبناء متصل. إنها تنبعث نتيجة تفاعل عاملين أساسيين:

أولهما عامل الوعي الذاتي الذي لا يخبو مطلقاً، لكنه يقوى في بعض الفترات ويضعف في فترات أخرى. وفي هذا الوعي الذاتي تتمثل أسس حيوية الأمة ومنابع قوتها. وهو كلما اتسع وازداد عمقاً ازداد ارتواءاً من تلك المنابع، وازداد أصالة، ونفض عنه الرواسب، وارتفع عن التقليد. والفرق كبير بين التقليد والأخذ الذي يزيده قوة وغنى.

وثاني هذين العاملين، التحديات التي يتعرض لها الوعي، وهي تحديات خارجية وداخلية. ولقد تعرض الوعي العربي عند بزوغه في العصر الحديث لتحديات داخلية، تتمثل في التخلف والركود وفي الاستغلال الأجنبي والمصالح المركزة. ثم تعرض المجتمع العربي في أواخر القرن التاسع عشر لتحديات زمرة الاتحاد والترقي، في محاولة يائسة لتتريكه ولطمس ثقافته وذاته. ثم تعرض لتحديات الغزو الغربي، التي بدأت فكرية واقتصادية، ثم طغت في الغزو العسكري والسياسي؛ وهي تحديات ندر أن شهد المجتمع العربي لها مثيلاً في الاتساع والشدة والاستغلال.

تعرّض المجتمع العربي لهذه التحديات، وهو مجزّأ، يقاسي البعثرة والضياع، وهو متخلّف غير متهيّئ لهذه الأخطار، فكان بين أن ينهار ويفقد ذاته وأن يأخذ طريق الكفاح الشاق المتصل ليجد الحياة التي يريد.

وكان أمام المجتمع أن يعزل نفسه عن التيارات الحضارية الحديثة لارتباطها بمصادر الاعتداءات والاستغلال، كما أراد البعض، أو أن يفيد من إنجازات خصومه ومن إمكانياتهم وأسلحتهم، ليكون في وضع أقوى على مجابهة الأخطار، وليكون أقدر على تجديد ذاته، كما أراد آخرون، فاختار السبيل الثاني بعد جهد وجهاد طويلين.

ولسنا هنا بصدد تحليل تطور الوعي العربي فتلك قصة طويلة، ولكننا نريد أن نلمس بإيجاز خطوات مراحله التي أدّت إلى الثورة العربية الشاملة التي نمر

بها، وهي التي رسمت أهدافها الكبرى بالحرية والوحدة وبالعدالة الاجتماعية، أو الاشتراكية العربية، وهي أهداف متشابكة شاملة، وأن نرى صلة هذا الوعي بجذوره الحضارية وبتراثه.

ـ ١٥ ـ

بدأ الوعي العربي الحديث قبل أكثر من قرن بين فئات من المثقفين الواعين، وربط التخلف والاستغلال بالتسلط الأجنبي، وهي صورة طبيعية تكوّنت لدى المجتمع منذ قرون وأكّدتها الفترات السود المتعاقبة مذ فقدت الأمّة حريتها. بدأ الوعي ذاتياً، ورأى في الخطر الأجنبي حافزاً لإصلاح الذات وللعمل.

والتفت ممثلو الوعي إلى التراث بما فيه اللغة يحاولون إحياءه وتيسيره، ورأوا في التاريخ سبيلاً إلى تكوين الثقة بالنفس، ولكنهم نظروا إليه نظرة عاطفية استمرت مدة طويلة. ورأوا في صدر الإسلام مثلاً يرجعون إليه، يستلهمون مثله ويستنيرون بمبادئه. وكان الهدف الذي أرادوه بثّ الحيوية في مجتمع راكد والعمل على التجديد وعلى التحرر من التسلط الأجنبي. ورافقت ذلك نظرة عاطفية إلى الوحدة، لاسيما أن جلّ البلاد العربية كان تحت الحكم العثماني.

وجاء التحدي الغربي، ثقافياً واقتصادياً، وبدأ تسلط الغرب على أطراف الوطن العربي في شمال أفريقيا وعلى سواحل الجزيرة العربية، وبدأ يهدد قلب الوطن العربي. وتأثر البعض بالفكر الليبرالي وبمبادئ الثورة الفرنسية واتسعت الدعوة إلى الحرية. وكانت خطوات الحيوية تتمثل في الدعوة إلى تجديد الإسلام، وفي العمل على تأكيد العروبة، وكان الخطان متداخلين. وظهرت الجمعيات العربية لتقوم بدورها في التوعية، ثم ظهرت الدعوة صريحة إلى التحرر والاستقلال.

وطغت الموجة الغربية سياسياً، وشهد المجتمع العربي المجزأ بين دول الغرب في العقد الثاني من القرن العشرين مرارة التجزئة العنيفة وخطر فقدان الذات والانجراف في الموجة الغربية. وكان التحدي عنيفاً قاسياً للوعي العربي أكّد مقاومته ووسع أفقه، وشهد المجتمع العربي أنواعاً من الاستغلال الاقتصادي والتسلط السياسي لم يشهد مثله. وكان التحدي شديداً.

وجاءت ردود الفعل متماثلة في الخطوط العريضة، ولكن التجزئة شغلت كلّ جزء بنفسه. وازداد الوعي العربي قوة في السعة والعمق ولم يعدم الاتصال

والتجاوب بين الأجزاء. واتجه الجهاد العربي إلى التحرر السياسي من الكابوس الأجنبي من جهة وإلى العناية بالتراث لحفظ الذات. وكان الرأي أن التخلص من الاستعمار يعني تحقيق الحرية والتخلص من الأدواء والمشاكل. وبدأت الأحزاب السياسية تظهر لتقوم بدور في التوعية ولتساهم في المعركة بدرجات مختلفة.

وشهدت البلاد العربية سلسلة من الثورات المسلحة ضد الاستعمار في البلاد العربية في آسيا وأفريقيا، وكانت هذه الثورات منفصلة في البدء، وإن وجدت صداها الفعّال في البلاد الأخرى. وكانت جميعاً تدعو إلى الاستقلال وإلى طرد الأجنبي. وحصلت بعض البلاد العربية على نوع من الكيان. وصحب ذلك دعوات إلى برامج إصلاحية لم تنفذ بعيداً ولم تحدث تغييرات أساسية. واتسعت قاعدة الوعي، وبدا يتغلغل بشكل محدود ومتدرج بين الجماهير.

وفي هذه الفترة لم تتعدّ الدعوة إلى الوحدة حدود الشكليات. وعلى الرغم من انتشار التعليم والثقافة لم تحصل إصلاحات تذكر في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. ولم يستند الحكم إلى الشعب على الرغم من الأشكال البرلمانية التي خدمت المصالح القائمة. وبرزت المصالح المرتبطة بالتجزئة والنظرات المتصلة بها، كما ظهرت مصالح ترتبط بالدول المتسلطة وقامت مصالح اقتصادية جديدة، ترتبط بأوضاع التبعية. وهكذا ظهرت الكيانات بأنواع جديدة من التبعية.

وتبين أن إحياء التراث وحده والتمجّد بالماضي بروح عاطفية قد يؤدي إلى التواكل وإلى نسيان الحاضر ومتطلباته. وعصفت بالمجتمع العربي تيارات من الآراء الغربية، ودخل في دوامة الآراء المصطرعة، وكأن المجتمع فراغ مفتوح لكل وارد ووافد.

- ١٦ -

وتعرض المجتمع العربي من جديد، مع التجزئة القائمة، إلى أقسى التحديات الغربية في كارثة فلسطين التي كشفت بدورها عن هزال الكيانات، وعن دور التبعية وتركزها وزيفها، وعن أخطار التجزئة على الوجود العربي. وكشفت هذه الكارثة عن الهوة الواسعة بين الجماهير والفئات الحاكمة. لقد تحدت هذه الكارثة طاقات الأمة العربية ووجودها، ودفعت بها في طريق الكفاح الجديد طريق الثورة العربية.

ثم جاء العدوان الثلاثي ليخيّر الأمة العربية بين طريق الكرامة والانحدار الكلي إلى التبعية والعبودية. وكان أثره بعيداً في توضيح الطريق الصوري بكشف

جذور التبعية المحلية والاستغلال المحلي، وفي الاتجاه إلى خط التحرر والعدالة الاجتماعية.

وكان لفترة الحرب الثانية دورها في توجيه الانتباه إلى النواحي الاقتصادية والاجتماعية، كما أن الحركات التحررية في آسيا كان لها أثرها الملموس في البلاد العربية.

وكان من أثر هذه العوامل والأوضاع أن مرّ الوعي العربي في منتصف القرن الحالي بمرحلة نقد جذري للذات. لقد تكوّن مفهوم جديد للتحرر، وهو التخلص من كل أنواع التبعية، والتخلص من الكيانات المقرونة بالتبعية. وتكوّن مفهوم جديد للحرية، لا عن طريق الشكليات البرلمانية التي تخفي وراءها تحكم فئة محدودة، بل باستناد الحكم إلى الجماهير والارتكاز على القواعد الشعبية. وتبيّن أن الدعوة إلى الإصلاحات التدريجية في عالم سريع الحركة والتحول لا تعني إلا تأكيد التخلّف وإبقاء التبعية بشكل أو بآخر، وأن لا طريق إلا بالتغيير الجذري الذي يتخطى التخلف ويدفع بالطاقات العربية إلى أقصى إمكانياتها في البناء.

وتبيّن، نتيجة اتساع الوعي العربي وعمقه، أن كل تغيير لا يضع مصلحة جماهير الشعب في الأساس، ولاسيما في الحقل الاقتصادي والاجتماعي، لن يكون له أثر يذكر غير تأكيد التبعية والاستغلال بشكل أو بآخر. بل أن التغيير الجذري لا معنى له ولا وجود إلا أن يكون لصالح الجماهير، ليكونوا قاعدته وأساسه. ومن هنا برزت العدالة الاجتماعية ضرورة أوّلية في الحديث عن أي بناء متين.

وقبل هذا كله وبعده، بدأ يتضح أن إحياء التراث والعناية بالعربية وحدها لا يكفي إن أردنا أن يكون البناء عربياً في جوهره يمثل قيم الأمة ومبادئها الإنسانية. واتضح أن كل بناء لا يتمثل نظرة الأمة للحياة وقيمها، ولا تكون جذوره في التربة العربية لا يمكن أن يرسخ، وأن يحقق إمكانيات الأمة وأهدافها.

- ١٧ -

بضوء هذا، وجب فحص إرث الأمة وتقييمه، والكشف عن مصادر حيويتها وطاقاتها واتخاذ المثل والقيم والاتجاهات التي يمكن الركون إليها في البناء الجديد الذي نريد. وكان طبيعياً أن نجد في المبادئ الإسلامية بنظراتها الإنسانية وبمفاهيمها التعاونية وفي القيم الروحية والمثل الخلقية أساساً للبناء، وهذا منطلق واضحٌ في طريق عملنا وتفكيرنا.

إننا حين ننظر إلى التراث وما يحتويه من مبادئ حيّة ومثل وقيم، وما ينطوي عليه من خبرات إنما نريد أن نتفهم جذور هذه الاتجاهات الثورية في الوعي العربي الآن. إننا لا نريد البحث عن تبريرات لآراء سبق أن نادينا بها بل لنكشف أن هذه الآراء تعبير ذاتي عن طبيعة الوعي الثوري واتجاهاته.

لقد أكّد تراثنا الفكري منع الاستغلال بأشكاله، فأنكر الاحتكار مثلاً لئلا يتحكم البعض في حياة الناس ومعاشهم. وحرّم الإسلام الربا ليمنع نوعاً بشعاً من الاستغلال، واتجه إلى الحد من الفوارق في الملكية لكي لا تكون بين الأغنياء دولة وليمنع تحكم فئة في أخرى. ويتمثل هذا في تصنيف الأعطيات والرواتب زمن الراشدين كمحاولة عملية لتحقيق ذلك. هذا هو المبدأ الذي يتخلل الفكر العربي، وجاءت الانحرافات العملية وعرضت المجتمع لهزات خطيرة يمكن أن تكون حافزاً آخر للسير في طريق العدالة الاجتماعية.

ويرتبط بهذا المبدأ المحاولات الواسعة لتيسير التعليم وتوفيره، ولتوفير العناية الصحية بالمستشفيات المجانية في المجتمع العربي، والمحاولات التي اتخذت لتوفير الرعاية الاجتماعية.

وفي تراثنا تأكيد التعاون كأساس للعمل ونكران الذات الفردية في ذلك. وكان هذا المبدأ من أهم الأسس التي قام عليها المجتمع في دور تقدمه وإبداعه. ظهر هذا المبدأ في التعاون الزراعي في القرى في بعض البلاد العربية، وظهر في نطاق العمل وتنظيماته، كما ظهر في المجال الاجتماعي.

ومن المبادئ التي أكدها الفكر العربي الإسلامي تأكيد حرمة العمل، والحث على الكسب الحلال وترك التواكل، لضمان العيش الكريم. وهو تأكيد تحوطه قيم خلقية أساسية، منها تحديد هذا العمل بخير الأمة ومصالحها، وأن لا يكون سبيلاً للإضرار بالآخرين.

ويتصل بهذا طبيعة الملكية الفردية، فهي وإن كانت محترمة إلا أنها لا تعدو من حيث المبدأ أن تكون وظيفة اجتماعية، وللأمة أن تنهج حيالها ما تراه أضمن لمصلحتها بالتقييد أو الحد أو التوجيه. ويمتد هذا إلى الضرائب التي تفرض، وهي في الأساس ضرائب يراد بها خدمة المجتمع لتقليص الثروة في جهة، وتقديم العون إلى المحتاجين، ولكنها لم تؤد إلى النتيجة المنطقية بعد التطورات العملية. كما أن نظام الإرث استهدف منع تكديس الثروات، والوقوف في وجه التسلط الاقتصادي.

وهناك مبدأ أساسي، وهو ملكية الأمة لمصادر الثروة في المجتمع أو لوسائل

الإنتاج، وكذا للمرافق العامة الأساسية. فالأرض والماء والمراعي هي ملك الأمة، والمعادن هي في الأساس ملك الأمة، تديرها وتشرف عليها الحكومة باسمها ولمصلحتها. وليس التأميم إلا ملكية الأمة لوسائل الإنتاج وإشرافها على طريقة استغلالها لمصلحتها.

وقد سيطرت الدولة على بعض الصناعات الرئيسية للصالح العام، مثل صناعة بعض الأقمشة (الطراز) والأسلحة، وهذا تعبير عن مبدأ يتصل تطبيقه بخطة الأمة ووجهتها، وتتضح حدوده بضوء ذلك.

ومن المبادئ الأساسية للمجتمع العربي الإسلامي مبدأ الثورة لرفع الجور ولتحقيق العدل ولبناء مجتمع أفضل. وهل كان الإسلام إلا ثورة شاملة قلبت الأوضاع وأحدثت تغييرات جذرية في نواحي المجتمع كلها.

وقد عرف المجتمع العربي الإسلامي أكثر من ثورة للقضاء على الجور ولتحقيق العدالة. وقبل هذه المبادئ وبعدها، مبدأ أساسي هو أن الأمة هي الأساس، وكل عمل عام وكل مصلحة حكومية إنما تقوم باسمها ولخدمتها. هذا هو المبدأ الذي أكّده الفكر العربي في كل الظروف حتى في أحلكها. كما أن الولاء لها أساس كل ولاء وبداية كل عمل عام. ولذا كان مبدأ الشورى أول مبادئنا، ولذا كان الإجماع أساساً حياً في التشريع عبر العصور.

وقد وجدت هذه المفاهيم تطبيقها العملي في صدر الإسلام. فهناك نلاحظ أن الأمة تحوطها العقيدة وتشدها في تكوين واحد، وأن كل فئات الأمة تعمل في خطوط واحدة. ولما كانت رسالة الأمة الخارجية الجهاد، ورسالتها الداخلية البناء، نجد أن رأيها يتبلور في رأي فئات الأمة كافة، وأنها بمجموعها تكون الجيش الذي حمل الرسالة للخارج، كما نجد أن نظام الضرائب، وبناء المدن الجديدة (دور الهجرة) ونظام العطاء وضع ليحقق هذه المفاهيم في تخطيط واحد.

كل هذا يعني وحدة العمل العام، ووحدة الخطوط التي تحقق الأهداف الرئيسية في نطاق واضح، ووضع التنظيم المستند إلى العقيدة الذي يمكّن من تحقيق الأهداف الرئيسة. ولم يجد المجتمع بأساً في تنوّع الاجتهاد في إطار الخطوط الرئيسة والأهداف العامة، بل إنه رحّب بذلك.

ولا بد أن نشير إلى مبدأ آخر، وهو أن المجتمع العربي أكد المبادئ والقيم الأساسية، وأن التشريع انبثق عنها بضوء التطورات العملية والحاجات. ولذا نجد الخبرة والتطبيق تسبق التشريعات التفصيلية مع الرجوع إلى أصول واحدة لغرض

التشريع. وهذا يعني أن التطبيقات العملية أو تجربة المجتمع وواقعه كانت نقطة الابتداء وأساس التفكير. ولذا نجد التأكيد باستمرار على صالح الأمة، وعلى الضرورات التي يوجبها تطور أوضاعها.

- ١٨ -

وأخيراً نذكر أن المجتمع العربي الإسلامي أكّد في جميع الظروف مبدأ العدالة الشاملة، واعتبر ذلك أساس كل خير وقاعدة البناء. ويتمثل مبدأ العدالة في تساوي الحاكم والمحكوم أمام القانون وفي التكافل الاجتماعي، وفي الكثير من الخدمات الاجتماعية التي قامت بها الدولة في فترات مختلفة، وفي تيسير التعليم وفتحه للجميع. والمهم أن مبدأ العدالة يعتبر القاعدة الأولى للمجتمع العربي الإسلامي.

إننا حين نذكر هذه المبادئ التي تتخلل تراثنا العربي الإسلامي، بعد أن تعرضنا لخبرات المجتمع العربي، إنّما نريد أن نبينّ أن العدالة الاجتماعية التي نريد، أو الاشتراكية العربية، لها مفاهيمها وقيمها الأصلية. كما أننا نبينّ أن الوجهة العملية أو التخطيط إنما ينبثق من طبيعة الوعي العربي ومن واقعنا الذي يفرض علينا التغيير الجذري لنتوصل إلى بناء مجتمع عادل مرفّه.

ونحن نلاحظ أن فترات الازدهار والبناء هي فترات الحرية الشاملة للأمة، وللفرد في نطاقها وضمن أهدافها، وأن هذا الازدهار كان حين تضافرت فئات الأمة وقواها في إطار العقيدة الواحدة وحين لم يتّسع الاستغلال الداخلي.

ونحن نرى بعد هذا أن المبادئ الأساسية التي تتخلل التدابير العملية التي نهجتها الاشتراكية العربية والقيم التي تتخللها إنما هي مبادئ وقيم نابعة من صميم تراثنا. كما أننا لاحظنا أن الوجهة العملية والتطبيقات صادرة عن واقع المجتمع العربي بضوء متطلبات الثورة العربية وفي سبيل تحقيق أهدافها.

ونحن بعد هذا لا نعيش الآن، كما لم نعش في الماضي بمعزل عن تجارب البشرية وعن خبراتها العلمية والعملية، بل إننا نريد أن نفيد منها بأذهان مفتوحة. وهذه نظرة عربية تخللت فترات البناء والازدهار للمجتمع العربي.

إن العدالة الاجتماعية التي ننشد تتمثل في الاشتراكية العربية وهي حصيلة مثلنا وقيمنا ومبادئنا الإنسانية، في تفاعلها الإيجابي مع واقعنا، وفي سبيل المجتمع الجديد الذي نريد، مستفيدة في تطبيقها من تجارب البشرية وتطورها العلمي.

المراجـع

١ ـ العربيـة

كتب

إبراهيم، سعد الدين [وآخرون]. **مصر والعروبة وثورة يوليو**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣)

ابن آدم القرشي، أبو زكريا يحيى بن سليمان. **كتاب الخراج**. صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر. القاهرة: مكتبة دار التراث، [د. ت.].

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١ ـ ١٨٧١. ١٢ ج.

ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن محمد. **الفتوح**. حيدر آباد الدكن: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، [د. ت.]. ٨ ج.

ابن أمية، أبو جعفر محمد بن حبيب. **المحبر**. تصحيح إيلزه ليخستن شتيتر. بيروت: دار الآفاق، [د. ت.]. (ذخائر التراث العربي)

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط مخالفة أصحاب الجحيم**. حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمد إبراهيم الزغلي. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣.

ـــــ . **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة**. بيروت؛ القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٠١.

ـــــ . **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١ ـ ١٣٢٢هـ/[١٩٠٣ ـ ١٩٠٤م؟]. ٢ ج في ٤ مج.

ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**. تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد؛ قدم له عبد الله بن زيد آل محمود. الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٥.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٨. ٣ ج.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**. القاهرة: شرف وخانجي، ١٣٢٣ ـ ١٣٢٥هـ/[١٩٠٥ ـ ١٩٠٧م]. ٨ ج.

ـــــ . **تهذيب التهذيب**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.].

ابن خلاد الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن. **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**. قدم له وحققه وخرّج أخباره وعلق عليه ووضع فهارسه محمد عجاج الخطيب. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر**. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧١. ٧ ج.

ـــــ . **مقدمة ابن خلدون**. القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٣٠.

ـــــ . ـــــ . دراسة وتحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٤. ٣ ج.

ابن خياط العصفري، أبو عمرو خليفة. **تاريخ خليفة بن خياط**. النجف: مطبعة الآداب؛ دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧. ٢ ج.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨. ٨ ج في ٣.

ـــــ . **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**. عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨. ٩ ج.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **الأموال**. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م. ٤ ج.

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. **فتوح مصر وأخبارها**. تحقيق شارلز كتلر توري. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٢٠. (سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣)

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. صححه وشرح غريب ألفاظه أحد أفاضل العصر. القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣. ٤ ج.

ابن عذارى المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار المغرب**. بيروت: مكتبة صادر، ١٩٥٠. ٢ ج.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**. تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، [١٩٥١ ـ ١٩٧٥]. ١٠ ج.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦. ١٥ ج.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/[١٩٢٩م].

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية لابن هشام**. حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: البابي، ١٩٣٦. ٤ ج.

ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي. **الفلاحة النبطية**. الترجمة المنحولة إلى ابن وحشية أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني؛ تحقيق توفيق فهد. [د. م.]: مكتبة أحمد الثالث، ١٩٨٩. ٣ ج.

أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى. **أدب الكتاب**. نسخه وعني بتصحيحه وعلّق حواشيه محمد بهجة الأثري. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ/[١٩٢٢م].

أبو تمام، حبيب بن أوس. **نقائض جرير والأخطل**. تحقيق وتعليق أنطوان صالحاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٢.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.]. ٢ ج.

أبو الطيب اللغوي الحلبي، عبد الواحد بن علي. **مراتب النحويين**. تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٥.

أبو عبيدة، معمر بن المثنى. **كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق**. تحرير أنطوني أشلي بيفان. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢.

أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان. **المحكم في نقط المصاحف**. عني بتحقيقه عزة حسن. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٧ ـ ١٩٧٤. ٢٤ ج.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الأوائل**. تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥. (إحياء التراث العربي؛ ٤١ ـ ٤٢)

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسن. **الأحكام السلطانية**. صححه وعلّق عليه محمد حامد الفقي. القاهرة: البابي، ١٩٦٦.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. اعتمد في هذه الطبعة على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم ٦٧٤ فقه مع معارضتها بطبعة بولاق سنة ١٣٠٢هـ. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٦.

الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله. **تاريخ الموصل**. شرح وتحقيق علي حبيبة. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦. ٢ ج.

أسلم الواسطي، أسلم بن سهل الرزاز (بحشل). **تاريخ واسط**. تحقيق كوركيس عواد. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧.

إسماعيل، محمود. **الخوارج في المغرب الإسلامي: ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٦.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩. ٢ ج.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ١٢ ج.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط ٧. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٥. ٣ ج.

إيبش، يوسف. **نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند السنة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**. ضبطه وقدم له محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

بتلر، ألفرد جوشيا. **فتح العرب لمصر**. تعريب محمد فريد أبو حديد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي**. ترجمة عبد الحليم النجار. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢. ٣ ج.

البري، عبد الله خورشيد. **القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة**. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.

البشري، طارق. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق ١٩٩٦. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)

البغدادي، عبد القاهر. **أصول الدين**. إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨.

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**. عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه مصطفى السقا. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥١. ٤ ج.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. تحقيق محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩]. (ذخائر العرب؛ ٢٧)

ـــــ. ـــــ. حرر الجزء ٤، القسم ٢ مع الشروح والفهارس ماكس شلوسينغر والجزء ٥ مع الشروح سولومن غويتن. القدس: مطبعة الجامعة العبرية، [١٩٣٦ ـ ١٩٤٠]. ٢ ج في ٤.

ـــــ. **فتوح البلدان**. نشره ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٢. ٣ ج.

ـــــ. **كتاب فتوح البلدان**. تحرير م. ج. دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٦٦.

بلاشير، ريجي. **تاريخ الأدب العربي**. ترجمة إبراهيم الكيلاني. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٣. ٣ ج.

بوزيد، بومدين [وآخرون]. **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨)

التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم. **طبقات علماء أفريقية وتونس**. تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨. (نفائس المخطوطات)

التنوخي، أبو علي الحسن بن علي. **جامع التواريخ**. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١.

الجابري، محمد عابد. **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١. ٤ ج.

ـــــ . **الحيوان**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: البابي، [١٩٣٨ ـ ١٩٤٥]. ٧ ج.

ـــــ . **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤. ٢ ج.

جب، هاملتون. **دراسات في حضارة الإسلام**. ترجمة وتحقيق عباس نجم زايد. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤.

جدعان، فهمي [وآخرون]. **العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين**. تقديم السيد يسين؛ تحرير غسان إسماعيل عبد الخالق. عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠. (حوارات في الفكر المعاصر؛ ١)

جمعية المؤلفين والكتاب العراقيين. **تفسير التاريخ**. بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٢.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتاب**. عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨.

جولدتسيهر، إجناس. **المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن**. نقله إلى العربية علي حسن عبد القادر. القاهرة: دار العلوم، ١٩٤٤.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم. القاهرة: الخانجي، ١٩٥٠.

حماد، مجدي. **ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٢)

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.

خليفات، عوض محمد. **نشأة الحركة الإباضية**. عمّان: مطابع دار الشعب، ١٩٧٨.

الدوري، عبد العزيز. **أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٩)

ـــــ . **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠.

ـــــ . **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**. بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة، ١٩٤٥.

ـــــ . **نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. (سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣)

ـــــ . **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**. بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد. **تذكرة الحفاظ**. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٣ ـ ١٣٣٤هـ/[١٩١٤ ـ ١٩١٥م]. ٤ ج.

ـــــ . **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**. تحقيق وفهرسة وتعليق محمد سيد جاد الحق. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩. ٢ ج.

الرقيق القيرواني، إبراهيم بن القاسم. **تاريخ أفريقية والمغرب: قطعة منه تبدأ من أواسط القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني الهجري**. تحقيق المنجي الكعبي. تونس: رفيق السقطي، [١٩٦٨].

روزنثال، فرانز. **علم التاريخ عند المسلمين**. ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسين. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣. (سلسلة جب التذكارية)

الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**. بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٤٢؟]. ١٠ ج.

الزبيدي، محمد بن الحسن بن عبد الله. **طبقات النحويين واللغويين**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤.

زيدان، جرجي. **العرب قبل الإسلام: يبحث في أصل العرب وتاريخهم. من أقدم زمانهم إلى ظهور الإسلام**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧.

السجستاني، أبي بكر عبد الله بن أبي داود بن الأشعث. **كتاب المصاحف**. تحقيق جفري. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **المبسوط**. تصحيح محمد راضي الحنفي. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٢. ٣٠ ج في ١٥.

سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي**. ترجمة محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨. ٢ ج.

سلوم، توفيق [وآخرون]. **الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني**. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. **أخبار النحويين البصريين**. اعتنى بنشره فريتس كرنكو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦. (نشرات معهد المباحث الشرقية بالجزائر، خزانة الكتب العربية؛ ٩)

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د. ت.]. ٢ ج.

الشافعي، محمد بن إدريس (الإمام). **الرسالة**. القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٤٠.

الشيباني، محمد بن حسن. **شرح كتاب السير الكبير**. إملاء محمد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٧٥ - ١٩٧١. ٣ ج.

الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي. **طبقات الفقهاء**. تحقيق وتقديم إحسان عباس. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠.

ضاهر، مسعود. **النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٥٢)

ضيف، شوقي. **التطور والتجديد في الشعر الأموي**. ط ٥. القاهرة: دائرة المعارف، ١٩٧٣.

ـــــ . **المدارس النحوية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠.

ـــــ . ـــــ . [تحقيق ميخائيل جان دو غويه]. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١. ١٥ ج.

ـــــ . **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨. ١٠ ج. (ذخائر العرب؛ ٣٠)

ـــــ . **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ - ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٤ - ١٩٥٨م. ١٥ ج.

عابدين، عبد المجيد. **البيان والأعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقريزي مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١.

عبد الناصر، جمال. **فلسفة الثورة**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤. (اخترنا لك؛ ٣)

ـــــ . **الميثاق**. بيروت: الاتحاد العربي الاشتراكي، [د. ت.]. (المكتبة الناصرية؛ ٥)

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢.

العلي، صالح أحمد. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.

ـــــ . **فضائح الباطنية**. [تحرير اغناس غولدتسهير]. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٦.

ـــــ . **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧ هـ/[١٩٠٩م].

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٦.

الفرحان، إسحاق. **مواقف وآراء سياسية**. عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٠.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. **الخراج وصناعة الكتابة**. باعتناء جان دوغويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٩. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٦)

قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٢.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في كتابة الإنشا**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ ـ ١٩١٩. ١٤ ج.

كرستنسن، آرثر. **إيران زمن الساسانيين**. ترجمة يحيى الخشاب؛ راجعه عبد الوهاب عزام. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٥.

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف. **الولاة وكتاب القضاة**. مهذباً ومصححاً بقلم رفن كست. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٦.

المخزومي، مهدي. **مدرسة الكوفة**. القاهرة: البابي، ١٩٩٨.

المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران. **كتاب نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء**. اختصار أبي المحاسن يوسف بن أحمد ابن محمود الحافظ اليغموري؛ عني بتحقيقه رودلف سلهايم. فيسبادن: فرانس شتاينر، ١٩٦٤. (النشرات الإسلامية؛ ٢٣: ١)

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**. عني بتحقيقه ومراجعته عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: مكتبة الشرق الإسلامية، ١٩٨٣.

ـــــ. **كتاب التنبيه والإشراف**. عني بتحقيقه ومراجعته ميخائيل جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٨)

ـــــ. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. ترجمة ك. باربيه دومينار وبافيه دو كورتبي. باريس: المطبعة العسكرية، ١٨٤١ ـ ١٨٧٧. ٩ ج.

المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. حققه ميخائيل جان دوغويه. ط ٢. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٥. (روائع التراث العربي)

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب**. بولاق: مكتبة المثنى بالأوفست، ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م. ٢ ج.

ـــــ. ـــــ. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١

ـــــ. **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها**. القاهرة: مطبعة النيل، [د. ت.].

مكرم، عبد العال سالم. **القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية**. الكويت: مؤسسة علي جراح الصباح، ١٩٧٨.

موسى، محمد يوسف. **نظام الحكم في الإسلام**. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٤.

الموسى، نهاد. **أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي**. الرياض: دار العلوم، ١٩٨٥.

المويلحي، محمد. **حديث عيسى بن هشام**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧.

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد. **صفة جزيرة العرب**. تحقيق محمد بن علي الأكوع. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣.

الهمداني، عبد الجبار. **المغني في التوحيد والإمامة**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠. ٢٠ ج.

وكيع، أبو بكر محمد بن خلف. **أخبار القضاة**. صححه عبد العزيز مصطفى المراغي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠. ٣ ج.

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد. **مرآة الجنان وعبرة اليقظان من معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٧ ـ ١٣٣٩هـ/ [١٩١٨ ـ ١٩٢٩م]. ٤ ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣. ٧ ج.

ـــــ . **معجم البلدان**. تحقيق محمد أمين الخانجي. القاهرة: جمالي وخانجي، ١٩٠٦. ٨ ج.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **البلدان**. طبعة دوغويه. ليدن: بريل، ١٨٩٢. ٣ ج في ١.

ـــــ . **تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي**. تحرير مارتن ثيودور هوتسما. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٩.

دوريات

بلقزيز، عبد الإله. «مقدمات لتحليل عوامل إخفاق المشروع النهضوي القومي العربي.» **الطريق**: السنة ٥٧، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٩٨.

الجنحاني، الحبيب. «حركات الخوارج في المغرب الإسلامي.» **الفكر**: كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨.

حبش، جورج. «إشكالية النهضة في الفكر العربي.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧.

الدوري، عبد العزيز. «حول الحوار القومي ـ الديني.» **المستقبل العربي**: السنة ١٢، العدد ١٣٠، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩.

ـــــ . «مستقبل العالم العربي الفكري.» **الأبحاث** (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة ٥، العدد ٢، حزيران/ يونيو ١٩٥٢.

سحاب، الياس. «في الالتباس الفكري بين العروبة كهوية تاريخية وبين الإيديولوجيا القومية الحديثة.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧.

شرف الدين، فهمية. «قابلية الفكر العربي على التجديد.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧.

الشريف، ماهر. «كيف تتحقق النهضة.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧.

غليون، برهان. «مشروع نهضة عربية جديدة.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٦، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧.

القنطار، سيف الدين. «إحياء مشروعنا النهضوي وتجديده.» **الطريق**: السنة ٥٩، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ٢٠٠٠.

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني: السنة ١، ١٩٧٨.

الندوة (عمّان): السنة ١٢، العدد ١، شباط/ فبراير ٢٠٠١.

نـدوات، مؤتمـرات

التنمية المستقلة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٧.

ساطع الحصري: ثلاثون عاماً على الرحيل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

العلاقات العربية ـ الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨١.

المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام. بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤.

نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠١.

الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Al-Takriti, Naji. *Yahya Ibn Adi, a Critical Edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq.* Beirut: Editions Oueidat, 1978.

Blachère, Régis. *Histoire de la littérature arabe des origins à la fin du XVème siècle de J.-C.* Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

Bravemann, Meir M. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts.* Leiden: Brill, 1972.

Busse, Heribert. *Chalif und Grosskonig: Die Buyiden im Iraq (945-1055).* Beirut: F. Steiner, 1969. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 6)

De Goeje, M. J. *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les fatimides.* Leiden: E. J. Brill, 1896.

Dillemann, Louis. *Haute Mesopotamie Orientale et pays adjacents: Contribution à la géographie historique de la region, du Vème siècle avant Ière chrétienne au VIème siècle de cette ère.* Paris: P. Geuthner, 1962. (Bibliothèque archéologique et historique; t. 72)

Encyclopedia of Islam.

Fück, Johann, *Arabiya; recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe.* Traduction par Claude Denizeau, avec une préf. de l'auteur et une introd. par Jean Cantineau. Paris: M. Didier, 1955. (Institut des hautes, études marocaines, notes et documents; 16)

Haywood, John A. *Arabic Lexicography: It's History, and It's Place in the General History of Lexicography.* Leiden: E.J. Brill, 1960.

Hopkins, J. F. P. *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra.* London: Luzac, 1958.

Laoust, Henri. *La Politique de Gazali.* Paris: P. Geuthner, 1970. (Bibliothèque d'études islamiques; 1)

_____. *Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya.* Beirut: Institut francais de Damas, 1948.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture.* London: G. Allen and Unwin, 1957.

Musil, Alois. *The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary.* Published under the Patronage of the Czech Academy of Sciences and Arts and of Charles R. Crane. New York: [n. pb.], 1927. (American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies; 3)

Rabi, Muhammad Mahmud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E.J. Brill, 1967.

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958.

Ryckmans, Jacques. *L'Inistitution monarchique en arabie méridionale avant l'islam (ma'in et saba)*. Louvain: Publications universitaires, 1951. (Bibliothèque du muséon; 28)

Salem, Elie Adib. *Political Theory and Institutions of the Khawarij*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1956. (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science; ser. 74, no. 2)

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

_____ . *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

Talbi, Mohamed. *Emirat Aghlabide*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1967.

Periodicals

Blachère, Régis. «Regards sur «l'acculturation» des arabo-musulmans jusque vers 40/661.» *Arabica*: vol. 3, no. 3, 1956.

Hamidullah, M. «The City State of Mecca.» *Islamic Culture*: vol. 12, 1938.

Laoust, Henri. «La Pensee et l'action politiques d'al-Mawardi (364-450/974-1058).» *Revue des études islamiques*: vol. 36, 1968

Lapidus, Ira Marvin. «The Conversion of Egypt to Islam.» *Israel Oriental Studies*: vol. 2, 1972.

Poliak, A. N. «L'Arabisation de L'Orient Semitique.» *Revue des études Islamiques* (REI): vol. 12, 1983.

William Marcais, «Comment L'Afrique du Nord a été Arabisée.» *Annales de l'institut des études Orientales* (Paris) (1961)

Conference

L'Elaboration de l'Islam: Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959. Paris: Presses universitaires de France 1961.

فهـــــرس

- ث -

- ج -

- خ -

- د -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- م -

- ن -